جامعة الجزائر 02.

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية.

قسم الفلسفة.

الإلحـــاد الوجـودي

دراســة تحليليــة في فكـر "جان بول سارتــر"

مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة.

إعـداد الطالب :

سليماني عبد العزيز.

إشـراف الأستاذ:

د/ عبد الرحمن بوقاف .

السنة الجامعية 2013 – 2014

إهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى الوالدين الكريمين حفظهما الله لي ملجأ وعزاءا في هذه الحياة.

... وكذلك أحب أن أهدي عملي هذا إلى الأشقاء بالروح أيضا، و اللذين أمضيت معهم فترة الجامعة، أروع سنوات حياتي، من عشت معهم كل الجد وكل الهزل الذي قيض لبشر أن يعرفهما، معاً خضنا كل حديث ، وعشنا كل لحظة رشد وضلال، ضحكنا من كل شيء، وعلى كل شيء، وملأنا أيامنا بضجيج الشباب وأحاديث الفلاسفة، وسودنا ليالينا بسمر المجُان ولا مجون، وبتهتك الخلعاء ولا خلاعة، فمرت سنوات الجامعة خيالا ساحرا، وتجربة سأضل أغرف منها طول حياتي.

وفي الأخير أحب أن أقدم عملي هذا كترنيمة شكر وثناء إلى إله الفلاسفة، إله العقل والفضيلة.

عبد العزيز.. .

الفهرست

الفهرست

- مقدمـــة.. 1 - 4

الفصل الأول : مصادر وتيارات الإلحاد الوجودي في القرن العشرين.

- **1** - الشيوعية " قيام بابل الأخيرة ".. 7

- **2** - " نيتشه " و العدمية المعاصرة، أو حادثة "موت الإله"............................ 13

- **3** - الوجودية " الوجود يسبق الماهية أو الإنسان مقياس الأشياء كلها "............ 23

- ملاحظات ختامية تقويمية 33

الفصل الثاني : " جان- بول- سارتر" و الأنطولوجيا الفينومينولوجية

" غياب المطلق والرهان على الإنسان ".

- تمهيـد 36

- **1** - مفهوم "الوجود- لذاته" و" الوجود- في ذاته" ، و استحالة الإتحاد بينهما.......... 37

- **2**- الفردانيــة المتطرفة، أو " عندما يصبح المطلق ضد الفرد " 46

- **3** - الحرية المطلقة " عبث الوجود وإلوهية الإنسان " 51

- ملاحظات ختامية تقويمية 56

الفصل الثالث : مسرح العبث " المأساة الإنسانية "

-تمهيـــد 60

- **1**- نقد نزعة الندم " عندما تحيى الآلهة على خداع البشر ".. 61

- **2** - غواية الحرية ، أو " خطيئة الآلهة المميتة " 70

- **3** - مشكلة الشر في العالم أو " اكتشاف الإنسان والانفصال عن المطلق " 78

- ملاحظات ختامية تقويمية 103

- خاتمـــــة . ... 106 - 110

- قائمـــة المصـــادر والمراجـــع .

- الملحـــق : جان بول سارتر، حياتـه، أعمالـه .

مقدمـــــة

مقدمـــة:

لعل أهم ما نشير إليه في هذه المقدمة أن اتخاذنا لموضوع **الإلحاد الوجودي** لا ينم عن نزعة هجومية مألوفة ضد الإلحاد وذلك من واقع النفور النفسي للغالبية التي دأبت على التفكير ضمن كون يحوي **مقدسا ما** - يضمن الجانب الروحي في العالم -، وعليه لا يبقى سوى الفضول الفلسفي هو ما وجهنا إلى هذا الموضوع، وداخل السياق الفلسفي فقط حاولنا متابعة **الإلحاد الوجودي**، من حيث إنه إنكار انفعالي للمقدس/المتعالي، إنكاره كفكرة لها مصداقيتها ووزنها التاريخي الثقيل أولا، وكقيمة تستتبع التزاما معينا تفرضه سلطة هذه القيمة.

إن مذكرتنا هذه لا تعنى بالمجادلات اللاهوتية، بل هي دراسة تحليلية تحاول فهم هذا الإلحاد من حيث هو جرأة في إنكار المتعالي - ضمانة العالم- والاقتناع بالأرضي، ومن ثم الرهان على الإنسان وحده. إنها دراسة تحاول فهم هذا التمرد الجديد.هذه المقارعة المكشوفة لله. المقارعة الغير المسبوقة من قبل في كل أشكال الإلحاد المعروفة، حيث أن الإلحاد في شكله العام يميل إلى التشكيك في الاعتقادات الخارقة للطبيعة والتي هي ضد العقل العلمي، ويحاول أن يفترض حججاً ضد وجود الله، ردا على حجج المتدينين أو المؤمنين بوجود الله الساذجة وغير العلمية وهذا ما نسميه **بالإلحاد العلمي**. كذلك فإن الإلحاد الوجودي مختلف تماما عن نوع آخر من الإلحاد ألا وهو **الإلحاد المنطقي** الذي يعتقد بأن التصورات المختلفة للآلهة تعتبر صفات متناقضة من حيث المنطق، ويقدم هؤلاء حججا استنتاجيه ضد وجود الله، والتي تؤكد عدم التوافق بل والتناقض أحيانا بين بعض السمات التي تنسب للإله مثل : الكمال، المعرفة، القدرة الكلية، الأزلية، التعالي، العدالة، والرحمة، أما الإلحاد الوجودي فهو نزعة جديدة نوعا ما في الفكر الغربي تعتمد في إنكار الماورائي على العاطفة والانفعال ضد إله الأديان، وخصوصا ضد الإله الكلاسيكي (اليهودي والمسيحي) .

إن اختيارنا لموضوع : **الإلحاد الوجودي** محل دراسة، وتخصيصنا لسارتر نموذجا عن هذا النوع من الإلحاد نابع من سببين اثنين :

1- قلة الدراسات الفلسفية التي تعنى بموضوع الإلحاد عموما، حيث كثيرا ما يتم حصر هذا المبحث في مجال علم اللاهوت فقط وكأنه مسألة لاهوتية بحته.

2- الآراء التي صادفتنا خلال محاولة اختيار موضوع الدراسة، والتي تجمع كلها على أن الإلحاد الوجودي - وخاصة في فلسفة سارتر- من أقصر المباحث وأوجزها عند الأخير، وهذا ما اصطدم مع نتائج دراستنا التي ظهر لنا من خلالها أن الفلسفة الوجودية السارترية كلها : هي في الأخير محاولة لاستخلاص كل النتائج الممكن استخلاصها من موقف إلحادي متكامل ومنطقي مع نفسه.

ولأجل تحرير دراسة تتحلى بالموضوعية من جهة وبالشمولية من جهة أخرى ارتأينا الانطلاق من الإشكالية التالية :

❖ **إلى أي مدى يصبح وجود " متعالي/مطلق " مانعا لوجود كائن إنساني حقيقي وغير مزيف، ومتصالح مع نفسه ؟.**

وللإجابة عن هذه الإشكالية كان مخططنا لدراستنا هذه على النحو التالي :

تحتوي دراستنا على ثلاثة (03) فصول مقسمة بدورها إلى ثلاثة دراسات في كل فصل.

أما **الفصل الأول** فكان عبارة عن مدخل بعنوان (**مصادر وتيارات الإلحاد الوجودي في القرن العشرين) :** افتتحناه بدراسة عن **الماركسية** والجانب الإلحادي الذي أصلت له وأفرزته، إضافة إلى دراسة عن الفيلسوف **فريدريك نيتشه** (1844-1900) من خلال دراسة وتحليل مقولة (موت الإله) كفاتحة لنظرة جديدة في نقد اللاهوت، وكما خصصنا دراسة أخيرة للاتجاه الملحد في المذهب الوجودي من أجل التعرف على الملامح الإلحادية داخل التيار الوجودي، أخذين بعين الاعتبار التفرقة المشهورة

بين الوجودية الملحدة والوجودية المؤمنة، ولذلك أخذنا نزعة الدانمركي **سورين كيركغارد** (1813-1855) والفيلسوف **كارل ياسبرس** (1883-1969) ممثلة للاتجاه المتدين في الفلسفة الوجودية، ثم قمنا بتحليل توجه الفيلسوف الألماني **مارتن هيدغر** (1889-1976)، الذي يعتبر أحد مؤسسي الوجودية وخاصة الوجودية الملحدة إلى جنب الفيلسوف الفرنسي **جان بول سارتر** (1905-1980) الذي خصصناه بالبحث المفصل في الفصلين الثاني والثالث.

يأتي **الفصل الثاني** تحت عنوان **(سارتر، والأونطولوجيا الفينومينولوجيا)** أو(غياب المطلق والرهان على الإنسان)، والذي افتتحناه بدراسة عن المقولات الأونطولوجية في فلسفة سارتر ("الوجود-لذاته" و" الوجود- في ذاته") من أجل تحليل المقولات السابقة وعلاقتها بالله كوجود مفارق. لنتبعه بدراسة عن مفهوم **الفردانية** في الفلسفة السارترية ومدى تأثيرها الكبير في النزعة المعادية للتعالي. وآخر دراسة حاولنا فيها معالجة مقولة الحرية عند الإنسان ودورها في تحديد العلاقة مع الإله المطلق ذي النزعة التسلطية.

في الأخير يأتي **الفصل الثالث** والمعنون بـ : **(مسرح العبث "المأساة الإنسانية")** والذي قمنا فيه بتحليل بعض مسرحيات سارتر ذات البعد الإلحادي، حيث افتتحناه بدراسة عن نقد الطقوس الدينية كمحاولة التشنيع على الإله الديني، وذلك من خلال مسرحيتين : أولاهما (باريونا أو ابن الرعد) والثانية والتي ركزنا عليها أكثر وهي (الذباب) متناولين فيها محاولة البطل (أورست) إنقاذ أهل (أراغوس) من حياة الندم والتكفير التي يمارسونها، وكذلك أعقبنا بدراسة ثانية لنفس المسرحية ولكن للتكلم عن مفهوم الحرية وتضادها مع وجود إله متحكم في مصير البشر، وختمنا الفصل الثالث بدراسة عن مشكلة الشر في العالم والتي لجأنا فيها إلى تحليل مسرحية أخرى لسارتر بعنوان (الشيطان والإله الطيب) حيث قمنا فيها بتحليل شامل شخصية المحارب (غوتس) بطل المسرحية و التي أسسنا فيها أيضا للأخلاق الذاتية .

و لما استقر عزمنا على تحديد موضوع الدراسة وعلى الخطة التي تكلمنا عنها آنفا، ارتأينا استخدام منهجين للبحث ، وذلك لتناسبهما مع خطتنا الآنفة الذكر وهما :

1- **المنهج التحليلي** ، والذي ساعدنا على الدراسة العميقة للمؤلفات الفلسفية لكل من نيتشه وماركس وسارتر.

2- **منهج التحليل النفسي الوجودي**، وهو المنهج الذي اعتمدناه خصوصا في الفصل الثالث، وذلك لأن هذا المنهج ساعدنا في فهم الكثير عن شخصيات مسرح سارتر التي اعتمدناها موضوع دراسة، وكذلك لتأثرنا بهذا المنهج الجديد الذي اعتمده سارتر نفسه في أهم دراستين قام بهما مستعملا منهج التحليل النفسي الوجودي : أبله العائلة (شارل بودلير) 1946- جان جينيه كوميديا وشهيدا 1952.

وأما تخصيصنا **جان بول سارتر** بالدراسة كممثل متأخر للإلحاد، إنما هو فرصة للإطلاع على حصيلة الفكر الأوروبي، فظاءاته الأخيرة، على أزمة هذا الفكر. إن فكر سارتر غير معني بالله، بل بالإنسان وحده، أي الإنسان الباحث عن ذاته والذي يحاول تحقيق وجوده مهما كان. مع سارتر سنحاول دراسة الإلحاد كموقف شجاع والتزام فردي، الإلحاد كقرار يختار من خلاله ذلك الكائن الوحيد والمهمل في الوجود آخر تموضعاته في العالم العبثي.

الفصل الأول

مصادر وتيارات الإلحاد الوجودي في القرن العشرين.

"يونانيان يتحاوران: ربما سقراط وبارمينيدس.
من المستحسن ألا نعرف اسميهما أبدًا
فهكذا ستكون القصة أكثر غموضًا .
موضوع الحوار مجرّد.
يتطرقان أحيانًا إلى أساطير لا يؤمن أيٌ منهما بها.
البراهين التي يعرضانها قد تزخر بالأخطاء، ولا تسعى إلى غاية.
لا يتجادلان.
ولا يريدان لا أن يَقْنَعا ولا أن يَقْتَنعا.
لا يرغبان لا بالظفر ولا بالخسارة.
هما متفقان على أمر واحد:
يدركان أن النقاش هو السبيل غير المستحيل الذي يقود إلى الحقيقة.
معتنقين من الأسطورة ، يفكران، أو بالحري يحاولان التفكير.
لن نعرف أبدًا اسميهما.
هذا الحوار بين مجهولين في مكان ما في اليونان.
هو حدث التاريخ الأكبر.
لقد نسيا الصلاة والسحر".

(خورخي لويس بورخس ، قصيدة "المبدأ").

1 - الشيوعيــة " قيـام بابل الأخيـرة "

" *الدين أفيون الشَعوب* ". (كارل ماركس)

عقب انتهاء القرن الثامن عشر، غشي أوروبا روح جديد، روح مرح ومتفائل، وعمل هذا الروح على تعزيز مكانة الإنسان في نفس الإنسان نفسه، و بدأ النظام السياسي والاجتماعي القديم بالأفول ومعه سلطة الكنيسة بصفتها جزءا من النظام القديم الفاسد، بدأت المطالب الاجتماعية والسياسية تحل محل التضرع والتضحية لنيل بركة الكنيسة ونيل الملكوت العلوي، مع هذا المد الإنساني الحثيث والشامل لكل الأصعدة بدأ الإله يصبح واهنا، وأصبحت الجماهير تتطلع للتغيير الجذري، وهنا يظهر نبي العصر الحديث **كارل ماركس** (1818-1883) أشهر أقطاب "الشيوعية" وأحد أكبر الملحدين في القرن التاسع عشر، ووجب علينا أولا أن نعلم أن ماركس"*قد استوحى إلحاده جزئياً من الفيلسوف* ***لودفيغ فويرباخ*** *(1804 – 1872)، حيث كان هذا الفيلسوف قد كتب في مؤلفه* ***جوهر المسيحية*** *(1841): إن نقطة التحول الكبرى في التاريخ ستكون اللحظة التي سيعي فيها الإنسان أن الإله الوحيد هو الإنسان نفسه، الإنسان هو إله الإنسان* ***HOMO HOMINI DEUS***"[1]، ولا يمثل هذا تأليها للإنسان بقدر ما هو التفسير الأنثروبولوجي للدين الذي أسسه "فويرباخ"، حيث ينطلق الدين من الواقع ويعكسه، ليصبح الدين تمثيلا للإنسان بكل برغباته وتشوهاته، فيستعير الإله من الإنسان كل كمالاته، ويصبح الإله التجسيد الأسمى لكل أماني الإنسان على الأرض، والصورة المثالية التي يسعى الإنسان لأن يكون عليها. باختصار "*الإله يعكس الكمال الناقص في الإنسان*"[2]. ولا شك أن هذا تقدم كبير في تفسير الدين يتعالى عن التفسير الفج و الساذج للنزعات المادية الإلحادية في القرن الثامن عشر، والذي يفسر ظهور الدين نتيجة جزع الإنسان من الطبيعة، فينساق تدريجيا لتأليه قوتها ومظاهرها، وحتى عبادة الإله الواحد ما

---

[1]- كوستي بندلي، إله الإلحاد المعاصر، منشورات النور، بيروت، ط1، 1968، ص 05.
[2] - مجموعة من الأساتذة السوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، تر : توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، ط 1، 1989 ، ص 300.

هي إلا حصر الجزء في كيان واحد، وعليه إذاً يلوح الدين كعامل اغتراب للإنسان عن ذاته، إنه مجرد وهم وعزاء خادع .

و قد تبنى "ماركس" موقف "فويرباخ" هذا، ولكنه اعتبر أن تحليل "فويرباخ" ناقص، مبتور، **لأن** هذا الأخير اعتبر الإنسان كائناً مجرداً و لم ينظر إليه في واقعه الاجتماعي، و لذا لم يكتف "ماركس" عند هذا الحد، إنما اجتهد في إظهار أن تغرب الإنسان عن ذاته أو فقده لذاته على الصعيد الديني **إنما له** جذور في فقده لذاته على **الصعيد الاقتصادي**.

يصف ماركس فقدان الإنسان لذاته على الصعيد الاقتصادي ، و هو وصف يستحق الإعجاب و لا شك، فقد بين أن العامل في المجتمع الرأسمالي ليس حر التصرف بعمله، لأنه مرغم كي يعيش أن يبيعه للرأسمالي الذي يتصرف به كما يشاء فيعين حسب مصالحه مدة العمل و شروطه الآلية و الصحية و أجرته، و كذلك ليس العامل في مجتمع كهذا حر التصرف بنتاج عمله لأن كل ملكية لهذا الإنتاج تنزع منه فيحرم هو من ثمرة جهوده فيما يستفيد منها صاحب العمل، وقد يسعرها بما يفوق قدرة العامل البسيط، ليصبح العامل غريبا عما صنعت يداه ولا يستطيع اقتناءه. هكذا يصبح العامل **عبداً** و إن لم تكن عبوديته مفضوحة كما كانت عند الأقدمين. إنه سلعة يتاجَر بها، إنه يفقد ميزاته الإنسانية و يتحول إلى **شيء**، هذا الوضع، وضع العبودية الذي يكرسه قيام **مجتمع طبقي** مبني على الاستغلال و قيام دولة تساند المستغلين و تحافظ على امتيازاتهم، هذا الوضع يعبر عن ذاته في نظر ماركس، في الدين[1]، حيث يصبح الدين أداة في يد البورجوازية الوحشية، أو بالأحرى يصبح الدين جهة مساعدة للبرجوازية ، في تخدير الطبقة العاملة المستغلَة، في كبح الثورة على الملاك وتأجيل السعادة والحياة الكريمة عند جماهير الشَغيلة إلى عالم أخر وعند إله سيمسح دموع المظلومين في ملكوته. هكذا يفهم نص ماركس الشهير :" *إن الشقاء الديني هو من جهة التعبير عن الشقاء الواقعي ومن جهة أخرى الاحتجاج ضد*

[1]- كوستي بندلي، إله الإلحاد المعاصر، مرجع سابق، ص 9- 10 .

الشقاء الواقعي، الدين هو تنهد المخلوق الرازح، هو قلب عالم لا قلب له كما أنه فكر زمن لا فكر له إنه أفيون الشعوب"[1].

الدين إذن هو الهروب الإنساني من شقائه، أمنياته الغالية في العدل والسعادة والمساواة، و لكنه لا يستطيع أن يحققها بسبب عبوديته، كل ذلك الغنى الذي يحسه في ذاته من عدل و حنان و حب و علم و حكمة و حرية و إبداع، كل تلك الكنوز التي لا يستطيع أن يحققها لأنه مظلوم و مستعبد لآخر، كل تلك الكنوز يقذفها الإنسان في كائن يسميه الله . و يتمنى أن يشركه هذا الكائن يوماً في هذه الصفات فيتضرع إليه. و بما أنه شقي في هذه الحياة، يحلم بحياة أخرى حيث سيكون سعيداً لأنه أخيراً سيحقق ملء ذاته.

يقرر ماركس أن : "*نقد الدين هو الشرط الممهد لكل نقد*" [2]، نقد الدين هو البداية للتحرر من الوهم، إنه إزالة أحد **البنى الفوقية** التي يخلقها البشر ضمن الكيانات الفكرية الكبرى بل وأهمها، والتي تنتج ضمن العوامل المادية والاقتصادية البحتة، وبما أن الدين يختلف عن كل البنى الفوقية الأخرى (الدولة- النظام الاقتصادي- الفلسفة السائدة...)، لأنه كما وصفه ماركس :"*النظرية العامة لهذا العالم و خلاصته الموسوعية، منطقه في صيغته الشعبية، موضع اعتزازه الروحي، حماسته ، تكريسه الأخلاقي، تكملته الاحتفالية ، عزاؤه وتبريره الشاملان. إنه التحقيق الوهمي للكائن الإنساني*"[3] وجب التركيز على نقد الدين دائما.

ويطال هذا النقد شخص الله أيضا، من حيث هو قوة غيبية تساعد الدين على البقاء وتمده بالمصداقية كلما خبت في نفوس الناس، حيث في أطروحته عام 1841 بعنوان : **الفرق بين الفلسفتين الديموقريطية والأبيقورية عن الطبيعة** يقول :"*إن الفلسفة، طالما وجدت قطرة دم ينبض بها قلبها المنتصر على الكون، الحر من كل قيد، ستقول لأعدائها مع* ***أبيقور*** *• : ليس الكافر من يحتقر آلهة الجمهور، و لكن ذاك الذي يتبنى الأفكار التي يكونها الجمهور عن الآلهة . الفلسفة لا تخفي موقفها هذا. إن إعلان بروميثيوس : ...مجمل الكلام، إنني أكره كل الآلهة ...، هو إعلانها، هو خطابها أبداً ضد كل*

1- هنري لوفافر، كارل ماركس، تر : محمد عيتاني، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1954، ص 15.

2 - كوستي بندلي، إله الإلحاد المعاصر، مرجع سابق، ص 03.

3- هنري لوفافر، كارل ماركس، مرجع سابق، ص 15.

• أبيقور(341-271) ق.م ، فيلسوف يوناني من أوائل الفلاسفة الماديين .

آلهة السماء و الأرض.

يضيف قائلاً : " إن بروميتيوس هو أول قديس و أول شهيد في الرزنامة الفلسفية"[1] .

و إذا تذكرنا أن بروميتيوس هو في الأسطورة اليونانية ذاك الذي اختلس نار الآلهة ليعطيها للبشر وجدنا أن إلحاد ماركس هو في الأساس رفض لإله يتعالى على الإنسان، إنه محاولة لانتزاع الإلوهية من الله لوضعها في الإنسان. و هكذا يبقى ماركس متعبداً للإلوهية و لكن لا لإلوهية مستقلة عن الإنسان (هذا ما يدعوه : الأفكار التي يكونها الجمهور عن الآلهة) بل لإلوهية كامنة في الإنسان نفسه. و بعبارة أخرى يرفض ماركس الله لكي يؤله الإنسان.

وبما أن الله والأديان هي إسقاطات البشر لاحتياجاتهم ومعاناتهم، الاغتراب الأعمق والأشنع الذي يمكن أن يصيب الإنسان، لم ير ماركس فائدة لعلاج هذا الاغتراب بتأويل فلسفي جديد للحياة على طريقة "هيغل" (1770-1831) و"فويرباخ، بل في وجود دنيوي جديد، مجتمع جديد لا تعوزه الظروف المادية المناسبة لحياة بشرية تحقق نفسها[2]، مجتمع يعيش المساواة والعدل، حيث لا وجود لطبقات، ولا لإله، الشعب هو كل شيء، هذه هي **البروليتاريا*** المقدسة ، التي تقضي على البرجوازية المتوحشة، وتقيم المجتمع الشيوعي، المجتمع **البشري الخالص**.

الآن ننزل إلى الأرض، كل شيء هنا، الأسباب لكل شيء، والحلول أيضا، نلاحظ القطيعة النهائية مع كل تفسير ما ورائي، ولا يفوتنا الطابع البطولي للبروليتاريا، الإله الجديد، يصبح الله في خضم الصراع الطبقي والديالكتيك التاريخي مجرد نكته، مصطلح غريب يقتحم الكيان البشري الخالص والحركة الإنسانية الخالصة ليرتد ثانية، معنى مرفوضا ومستعصيا على الفهم، ويصبح الإنسان هو مصدر الخلق والإبداع، الإنسان هو صانع التاريخ والأحداث، الإنسان هو سيد مصيره. وكتب ماركس بخصوص هذه النقطة : *"إن أي كائن كان لا يعتبر نفسه مستقلاً إلا إذا كان سيداً لنفسه، و لا يكون سيد نفسه إلا إذا كان مديناً لذاته بوجوده . إن إنساناً يعيش بنعمة آخر يعتبر نفسه كائناً تابعاً . و حين أعيش*

1- كوستي بندلي،إله الإلحاد المعاصر، مرجع سابق، ص 04 .

2- تد هورنتش، دليل أكسفورد للفلسفة، تر : نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير ، ليبيا، 2003، ص859.

***البروليتاريا** = مصطلح روماني الأصل وعنوا به المواطن المعدم ، وعند الاشتراكيين : طبقة العمال الكادحين المستأجرين بأثمان زهيدة.

*كلياً بنعمة آخر عندها لا أكون مديناً له باستمرار حياتي و حسب و لكنه أيضاً خالق حياتي و ينبوعها ولذلك يصعب طرد فكرة **الخلق** من أذهان العامة، وأما في نظر الرجل الاشتراكي، فإن تاريخ الكون بأسره ليس شيئا سوى عملية خلق الإنسان، بفعل الإنتاج البشري، أعني عملية التحكم في مصير الطبيعة بفعل التدخل الإنساني، ومن ثم فإن الإنسان الاشتراكي إنما يمتلك الدليل الواضح الذي لا سبيل إلى دحضه عن خلقه لنفسه بنفسه، أو على عملية إبداعه لمصيره الذاتي"*[1]، ودعونا هنا نوضح أكثر فيما تتمثل قوة هذا الدليل الذي لا يدحض، إنه الدليل الوجودي على **التفرد** الإنساني في الكون من خلال التجربة والمعايشة ، الإنسان يدرك أنه خالق مصيره وعالمه والتاريخ بأسره.

هاهي بابل الثانية تقوم لتثير غيرة الإله التوراتي من جديد ، لتتناساه وتشيح بوجهها عنه، هاهم البشر يحاولون ثانية بناء مدينتهم دون مشورة الإله، دون إذنه، دون ذكر اسمه على أبوابها ليباركها، بابل الثانية تحاكي بابل الأولى التي تأتي حكايتها في سفر التكوين التوراتي :

" *وقالوا هلمَ بني لنا مدينة وبرجا رأسه بالسماء/ ونصنع لنا اسما لئلا نتبدد على وجه الأرض/ فنزل الرب لينظر المدينة والبرج اللذين كان بنو آدم يبنونهما/ وقال الرب هو ذا شعب واحد ولسان واحد لجميعهم وهذا ابتداءهم بالعمل/ **والآن لا يمتنع عليهم كل ما ينوون أن يعملوه/** هلم ننزل ونبلبل هناك لسانهم حتى لا يسمع بعضهم لسان بعض/ فبددهم الرب من هناك على وجه كل الأرض/ فكفوا عن بنيان المدينة/ لذلك دعي اسمها بابل* " .[2]

الواقع إن الإلحاد ليس مظهراً جانبياً من مظاهر الماركسية، مظهراً يمكن للمرء أن يتبناه أو يرفضه و يبقى ماركسياً، إنه عنصر أساسي من هذه العقيدة لا بل هو دعامتها كما صرح ماركس نفسه عندما كتب : " إن نقد الدين هو الشرط الأولي لكل نقد"، وعليه تصبح الماركسية أكبر مروج للإلحاد ذي التنظير الصارم و القاعدة الشعبية الكبيرة، ليتابع المذهب الشيوعي نفس الموقف من الله والأديان على لسان أكبر منظريه في القرن العشرين ، حيث يصرح لينين• :" إننا لا نؤمن بالله ونعرف كل المعرفة أن

1- نقلا عن : زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، مرجع سابق، ص 185.

2-التوراة السامرية، ترجمة الكاهن السامري أبو الحسن إسحاق الصوري، مصر، القاهرة، مكتبة دار الأنصار، ط1، 1978، ص 48.

• لينين فلاديمير إلتش (1870-1924) سياسي ومنظر ثوري روسي، مؤسس الحركة البلشفية وفيلسوفها الأبرز. أحد أقطاب الفكر الشيوعي.

أرباب الكنيسة والإقطاعيين والبرجوازيين لا يخاطبوننا باسم الله إلا استغلالا"[1]، فيعلو الرهان إلى حد النكاية المعنوية في البرجوازية التي استغلت الله أسوأ استغلال، حيث يجتمع الوعي التاريخي بخرافة (الماورائي) إلى جانب الروح التمردية على البرجوازية وكل أدواتها التاريخية في الاستغلال والتي يتصدر الله طليعتها وأقوى طرف فيها، كل ذلك ليجعل العداوة للدين ولكل أنواع الآلهة أكثر من شعار، بل عقيدة يكرز بها مبشرو الملكوت الشيوعي الأخير.

[1]- كوستي بندلي، إله الإلحاد المعاصر، مرجع سابق، ص

- 2 - " نيتشه " و العدمية المعاصرة، أو حادثة "موت الإله ".

" إننا ننكر الله، ننكر مسؤولية الله، بهذه الصورة لا غير

سنحرر العالم ". (نيتشه) .

" *بشعار (إذا لم يكن الله موجودا، كل شيء مباح) يبدأ حقا تاريخ العدمية المعاصرة* "[1]

الشعار الذي يتوج حركات التمرد على الماورائي(الله) والتي ميزت المشهد الفلسفي الأوروبي منذ القرن الثامن عشر، إن ميزة العدمي انه لم يعد يستطيع أن يقبل منطق الله ، لم يعد يحترم منطق الله . العدمي في أخر الأمر لم يعد يرى سوى الفراغ فوقه و يستشعر الخواء داخله، إنه يختصر العالم إلى لا شيء. في هذا الوضع المأساوي يقف الإنسان معلقا، له القدرة على الذهاب في أي اتجاه ،وفي نفس الوقت لا يجد دافعا لسلك أحد تلك الاتجاهات، لا يجد الرغبة حتى في المشي في أحد تلك الاتجاهات. تتجلى العدمية الكاملة في عدم الاهتمام بالحقيقة[2]، عدم المطالبة بها لتصور استحالة وجودها، تتجلى العدمية أخيرا في العجز عن الإيمان.

إن عبارة "كل شيء مباح" تصف انعدام المقياس، المعيار الذي نتصرف وفقه، مع انعدام المعيار تفقد الأفعال الدافع، ويفقد العالم الخارجي ميزة التوجه إليه كهدف في ذاته، يصبح تحت التصرف، مما يفقده سحره وتخمد الرغبة تجاهه لأنه صار ممتلكا بطريقة نظرية، مباحا كله، ومنه يحصل الملل المفاجئ من العالم لأنه لم يعد عصيا عن التملك، لأنه لا يحوي حدودا وممنوعات، حصل هذا عندما غاب الله أو غيبه الإنسان المعاصر بدعوى العلم وتحت تأثير غرور كبير وعقلية متكبرة نشأت عن عقل تقني ووسائلي اعتاد أن يسيطر على كل مكونات أبحاثه، فبات يعتبر ذاته إلهًا، ومن هذا المنطلق، كل ما لا يستطيع تحقيقه بذاته واستيعابه بعقله بات ببساطة غير موجود، غير ممكن الوجود،

[1]- ألبير كامو، الإنسان المتمرد، تر: نهاد رضا، منشورات العويدات ، ط3 - 1983 . ص75.
[2]-ا ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية، تر: فؤاد كامل، دار الآداب، بيروت، ط1، 1988، ص58.

نتيجة هذا الغرور نُحي الله عن الصدارة وبقي الإنسان وحده راضيا بتلك الوحدة رغم خوفه الشديد ووحشته في العالم.

وأكمل مثال عن هاته الظاهرة الفكرية التي عذبتها فكرة الإله الغائب وحاولت العزاء عنه بالإنسان نفسه، هو الفيلسوف " نيتشه"، لذا سنحاول فهم و تحليل مقولة " **موت الإله**" الشهيرة التي صرخ بها نيتشه وأرعب عصره، كذلك سنسعى لفهم المنظور النيتشوي للعالم من خلال نظرية " **العود الأبدي**" في هذا المبحث.

على الرغم من عدوانية أفكاره، نال "نيتشه" (1844-1900) إعجاب العالم بسبب سباحته لوحده عكس التيار، و أهم ما ندرسه في فكره الانقلابي هو موقفه من المسيحية ومن الإله المسيحي ولا يخفى انه لم يولد في التاريخ عدو عنيد للمسيحية مثل نيتشه، فهو يرى المسيحية روحا للعبودية والتشاؤم والحزن والخضوع للآخرين، عدوة للحياة والفكر، وفي العموم لقد حاول هدم القيم الدينية والفلسفية القديمة التي سبقته، و" أقر بالعدمية وفحصها كواقعة سريرية، و ادَعى انه أول عدمي كامل في أوروبا"[1].

يعرف عن نيتشه أنه في صغره كان يلقب في مدرسته بـ" القسيس الصغير" وكان يطمع أن يصير قسيسا، وعندما أصبح عمره بحدود الثامنة عشرة انقلب على إله المحبة والتسامح والعدالة والعفة الذي عبده وتعود على تقديم الصلوات بخشوع وتقوى له ،فما سبب حدوث هذا الانقلاب الغريب في حياة نيتشه الذي كان قسيسا صغيرا إلى أصخب الملحدين وقاتل الله[2]؟ .

عندما نطالع تلك الفقرة في كتاب **العلم المرح** حيث كتب نيتشه عن الأخرق الذي اندفع إلى السوق وأعلن أن الله مات. يظهر في النص على أن نيتشه يحتفي ببساطة بالإلحاد، ولكن إن قرأنا هذه الفقرة بحرص، يمكننا أن نرى أن ما تصفه بحق هو كيف أن الناس العاديين لا يهتمون حقا إن كان الله ميتا أم لا. هذا هو المخيف بحق. ليس أن الله ميت، ولكن أن أحدا لم يهتم أنه مات .

---

[1]- الإنسان المتمرد، مرجع سابق، ص86.
[2]- " لم أعرف الإلحاد إطلاقا كنتيجة ، وأقل من ذلك كحدث، إنه لدي أمر بديهي، من قبل الغريزة...." نيتشه - هو ذا الإنسان- – تر : علي مصباح ، منشورات الجمل، برلين، 2003، ص 38.

"ألم تسمعوا عن الأخرق الذي أشعل المصباح في ساعات النهار المضيئة جرى إلى السوق وصرخ بدون توقف: "أنا أبحث عن الله! أبحث عن الله!، في حين كان يقف حوله وقتها العديد ممن لا يؤمنون بالله، يستثيرهم الرجل ليضحكوا أكثر. سأل أحدهم: هل تاه؟ وسأل آخر: هل ضل طريقه كطفل؟ أم أنه يختبئ؟ هل هو خائف منا؟ هل ذهب في رحلة؟ هل هاجر؟" [1]، ولا يغيب عنا أن هذا الإعلان يحدث وسط حشد غير مؤمن ، ومنه فهو ليس إعلان إلحاد، فما هو إذا؟، إن حقيقة هذه الفقرة تأتي لاحقا، عندما يخبرهم الأخرق بأنه نحن من قتلنا الله: "نحن قتلناه أنتم وأنا"[2]،هذا هو الحدث الخطير والكارثة الكبرى، لقد قتلنا الله، **قتلنا ضمانة العالم- من يعطي لكل شيء معنى-**، الآن لم يعد هناك معنى، هذه هي العدمية التي اجتاحت أوروبا وكان نيتشه شاهدا عليها، ولأنه كان أشجع من أن يتجاهل تركة عصره، فقد حاول المضي بهذه العدمية إلى أقصى حدودها.

نبدأ مع موقف نيتشه من المسيحية : ماذا ينقم نيتشه من المسيحية؟ أليست دين المحبة والشفقة والتصالح مع الإله؟ فكيف تكون ضد الإنسان وضد الحياة؟

إن نيتشه يبني فلسفته كلها على مبدأ **إرادة القوة** ، فهذا العالم عبارة عن "*بحر من القوة لا أول ولا أخر له، كمّ من قوة فولاذية لا ينقص حجمها ولا يزيد، ...يحيط به العدم كما لو كان هو حدوده، ...إنه لعبة القوى وموجاتها...*"[3]، هذه هي إرادة القوة، الدافع الخفي الذي يقف وراء العالم والطبيعة، إنها بمعنى ما تعادل كل شيء يحدث بالفعل في الحياة، وبخلاف "شوبنهاور"* ليست هذه الإرادة عمياء، بل لها غايات متعددة : الحفاظ على الذات، تنمية الشعور بالحياة وبالقدرة على العيش وربح القوة والقدرة، وهنا تنقلب كل القيم القديمة وتنشأ قيم جديدة وسلم قيمي جديد تبعا لمبدأ إرادة القوة :

"*ما هو **الجيد**؟ - إنه كل ما يرفع الشعور بالقوة، وبإرادة القوة والقوة نفسها في البشر.*

---

[1]-نيتشه، العلم المرح، تر : حسان بورقيبة، دار إفريقيا الشرق ، الدار البيضاء، ط 1، 1993 ص 132.

[2]- نفس المصدر، ص132.

[3]- نيتشه ، إرادة القوة ، تر : محمد الناجي، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط 1، 2011 ، ص 305.

*أرثر شوبنهاور (1788-1860) فيلسوف ألماني ، رأى أن جوهر العالم هو إرادة ،أهم مؤلفاته " العالم إرادة وتمثلا" (1818).

ما هو السيئ؟ -كل ما يتأتى من الضعف.

ما هي السعادة؟ -الشعور الذي تنميه القوة

لا السلام عامة، بل الحرب، لا الفضيلة بل قوة الشكيمة ".[1]

تصبح إرادة القوة هي الفضيلة الوحيد للإنسان ويصبح عدوا لها كل ما يدعو للضعف، وليس هناك مثل الدين في استعماله القيم المضادة لإرادة القوة والتي هي مضادة للحياة، وتتصدر المسيحية القائمة كأكبر ديانة انحطاط ومعاداة للقوة وللحياة .

لو أردنا معرفة معنى الدين الذي أصبح عليه في مفهوم الكثير من المفكرين ومن بينهم "نيتشه" فسوف نجد أث الدين في العموم : هو خليقة الإنسان وثمرة إرادته الفنية، الإرادة الكاذبة، ورغبة الهرب من الحقيقة، يبتكره لكي يستطيع أن يبقى على قيد الحياة في ظل تفاهة وعدمية الوجود، إن هذا الابتكار لا يعني تعمد خلق آلهة والوعي بصنعها، حيث ينزع الإنسان بطريقة لا شعورية للتنازل عن السيطرة على العالم وعلى نفسه لقوة أخرى، قوة يجزم قبليا أنها أسمى منه، قوة يراها أكبر منه ويستشعر نفوذها في جنبات العالم الذي يراه مضطربا أمامه، يراها تتحكم في الفوضى المتكررة التي تفاجئ هدوء الطبيعة، وتعيد السكون للأفق، و إضافة إلى هذا، ففي محطات قوية وخاصة من حياته، يعي الإنسان بشكل واضح القوة و الحب الموجودة فيه " ولكن بسبب الخوف من قدراته، وكرهه لضعفه وتفاهته أمام العالم أحيانا لا يجرؤ أن ينسب إلى ذاته هذه القوة وهذا الحب ويُسقِطه على كائن فائق الطبيعة "[2]، وهنا تنشأ الازدواجية النفسانية، حيث ينسب الإنسان إلى ذاته كل ما هو بائس وحقير، ويُسقط على الله كل ما هو سامٍ ورائع .

من ناحية أخرى، يعتبر نيتشه أن مفهوم الله المسيحي قد ابتكر ضد مفهوم الحياة، فهو يتضمن الخلاصة المريعة لكل ما هو مضر، وَسَام، وكل الأخلاق المعادية للحياة بل" *في مفهوم الله تعلن وتذاع*

1-أطلس الفلسفة، تر : جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط 2 ، 2007 ، ص179.
2- نيتشه، إرادة القوة، مصدر سابق، ص74.

العداوة للحياة وللطبيعة ولإرادة الحياة"[1]، ويصبح الله مساويا للتخلي عن الحياة. باسم الله يفرض المرء على ذاته نهجًا أخلاقيًا غير إنساني يفرغ الإنسان من غرائزه. وفي المسيحية يبلغ إفراغ الإنسان لذاته لصالح الله ذروته، مع أن الله مات على الصليب ليفتدي البشر وينقذهم من الخطيئة، ليمنحهم الحياة بعد الموت في كل لحظة بسبب الهلاك الأبدي الذي توعد الله به البشر بسبب خطيئة أدم.

إن أخطر وجه للمسيحية هو ذلك الخليط الرهيب من الروايات الكاذبة والمتناقضة فيما بينها عن المسيح الذي يدعي انه ابن الله، ووجوب قتل هذا الابن للمصالحة مع أبيه (يهوه الحقود) الذي احتفظ بغضبه على البشر منذ خِطيئة آدم حتى قدوم المسيح وقرر أخيرا التصالح مع البشر ومسامحتهم على خطأ ليس خطأهم أصلا، وفي الأخير يصرخ هذا الابن على الصليب (إلهي ، إلهي ، لم تركتني ؟)" *فمن يصدق أننا لازلنا نؤمن بمثل هذه الأشياء*"[2].

المسيحية هي قمة الانحطاط لأنها علمت البشر أن يحتقروا الغرائز الحياتية الأولية، وابتكرت خدعة وجود نفسٍ وروحٍ لكي تدنس الجسد، وعلّمت البشر أن يروا أمورًا دنسه في أصول الحياة والجنس، بذلك يصبح مفهوم الله "*صيغة لكل النمائم الكاذبة عن الدنيا ولكل كذبة عن الآخرة* "[3].

لذلك يقترح نيتشه الرجوع إلى تقديس **الجسد**، إلى تقديس **الأرض**، وذلك بالتخلي عن مفهوم الله المقدس الذي يطعن تلقائيا في **براءة الأرض**، وتصبح المعرفة الحقّة، المعرفة المرحة حقا، هي المعرفة المنبعثة من صميم الإحساس بالأرض، وفي مقابل الذين يتمسكون بالله كمخرج يقودهم إلى ملكوت السموات ، فإن نيتشه يرد عليهم "*لقد صرنا بشرا ، ولهذا فإننا لا نريد إلا ملكوت الأرض*"[4]، ليس علينا سوى أن نؤمن بالحياة، بالأرض التي لا تعني التراب فقط، بل تعني ملكوتنا الغالي، الأم والمآل الأخير، وحين يبشر نيتشه **بالإنسان المتفوق** (*Übermensch*) الذي سيعوض الله الميت ، فإنه لن يكون إلا من صميم الأرض، إنه منها" *كالمعنى من المبنى، فلتتجه إرادتكم إلى جعل الإنسان المتفوق معنى لهذه الأرض وروحا لها، أتوسل أليكم أيها الإخوة بان تحتفظوا للأرض بإخلاصكم ، فلا تصدقوا من يمنُونكم*

1- نيتشه، عدو المسيح، تر : جورج ديب، دار الحوار، بيروت، ط 2، 2011، ص58.
2- نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، تر : محمد الناجي ، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ج1، 2001 ، ص80.
3- نيتشه، عدو المسيح، مصدر سابق، ص58.
4- زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، دار مصر للطباعة، مصر، ط 1 ، بدون تاريخ، ص187.

بآمال تتعالى فوقها ،إنهم يعللونكم بالمحال فيدسون لكم السُم، سواء أجهلوا أم عرفوا ما يعملون، أولئك هم المزدرون للحياة"[1].

لقد أحل نيتشه الأرض مكان ديانة المسيحية، مكان المثل والقيم الموضوعية، مكان كل الميتافيزيقا وما يتبعها ويولد منها، ولا نجهل أن "الأرض إلهة قديمة عند اليونان"[2] ،إنها تمثل الأم التي هي أول ما يفتح مولودها عينيه عليه، أول ما يحب ويألف، إلهة فطرية عند بني البشر، أول ما عرفوه وأول ما عبدوه، هذه هي الديانة الحقيقية، ولكن الإنسان قمع نفسه واخترع لنفسه مذاهب تأليهية عديدة تجاذبته وأبعدته عن الاعتراف بفرديته. هي ديانة الجرأة والإبداع وإلهها هو **الإنسان المتفوق** كرمز وهدف دائم يضمن الوجود الحقيقي للفرد ويضعه في مكانته الصحيحة في هذا الكون.

نترك الآن موت الإله الديني (المسيحي) وننتقل إلى مفهوم موت الإله بالمعنى الوجودي. لقد أشرنا في بداية المبحث إلى الإعلان المزلزل الذي ألقاه الأحمق/ المجنون الذي صرخ " لقد مات الإله"، وأكمل خطبته وهو يدين القتلة، ولكن القتلة كثيرين، كل الناس قد مات الله في قلوبهم، قتله العلم وقتلته العقلانية الحديثة، حتى مفهوم الله نفسه ساعد على قتله، بل إن السبب الأكبر في موت الله هو الله نفسه. إن الله يظهر- في مفهوم الخالق للعالم ولكل شيء- بمظهر المقابل لكل شيء، ومقابل هذه تعني **ضد** بالضرورة، لأن المقابل يعني المساوي أيضا، وهذا ما لن يقبله الإله، فلن يكون سوى **ضد.** خلق الله الإنسان لسبب غير واضح تماما، سبب عبثي، سبب تكبري بالأحرى، ليمارس سلطته عليه.

إذًا خُلق الإنسان منذ البداية كعدو، لأنه عكس الخالق في كل شيء، وهذا ما سيجعله **ضد** هو أيضا.ها هوالإله يرمي بين صنائعه الرائعة هذا المخلوق النكرة، الصنعة الوحيدة الرديئة، خطأ الإله الوحيد والأخير، لينقلب هذا المخلوق على خالقه ويقتله ببرودة. لقد عانى كمصدر سخرية لتناهيه وضعته أمام خالقه، يقول نيتشه : "*ما أقول: ليس الإنسان سوى احتفار للإله، أم أن الإله احتقار للإنسان؟*"[3]. لم يُكنَ الإله سوى النقمة والاحتقار لهذا المخلوق المتفلت دائما من السيطرة ، ولن يستطيع الإنسان فهم

---

[1]- نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، تر : فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، ط 1، 1938، ص 7.

[2]- صفاء جعفر، محاولة جديدة لقراءة نيتشه، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1999، ص356.

[3]- نيتشه، أفول الأصنام، تر : حسان بورقيبة ومحمد الناجي، دار إفريقيا، الدار البيضاء، ط 1، 1996، ص09.

خالقه ولا الانصياع له لأنه لن يفهم خلقه على ذلك الشكل المتمرد، ثم مطالبته بالطاعة، ببساطة، إنه ينقم من الله أن زجَه في وسط عالم عدواني مقيت، أخرجه من العدم إلى المسؤولية والشقاء، وإلى أصعب الاختبارات، أمره أن يكون ضد نفسه، ضد تكوينه وميوله، ضد الحياة، وهكذا يصبح مفهوم الخلق متناقضا أو بالأحرى عبثيا[1]، هذا من جهة، أما من جهة أخرى، يعمل الواقع المأساوي الذي يكونه العالم -والعالم الحديث خصوصا- دافعا قويا إن لم يكن الوحيد على شحن الإنسان بكراهية غير مسبوقة لمعنى الإله، حيث أن أبشع الجرائم الإنسانية، من الحروب إلى التعصب الديني والتطهير العرقي، كلها تطعن في المعنى الإلهي للوجود وتعريه من الطهارة المزعومة، هذا إن لم تكن اغلب المآسي البشرية قد جرت باسم الله، ولا يخفي نيتشه حسده لـ**(ستاندال)**[2]الذي سبقه إلى صياغة العبارة الشهيرة والبليغة (إن العذر الوحيد لله هو كونه غير موجود)، ولذلك أصبح مفهوم الله يزيد الأمور سوءا ويصور المشاكل البشرية على أنها ذات تأثير خارجي، أو في أحسن التأويلات: معركة دائمة بين الخير والشر. إن الصراع المنهك والتقاتل والعدوانية الدائمة، جعلت الإنسان يقتل الإله ليعيش هو وبني جنسه.

الإلحاد الوجودي ينتج في الأخير عن محبة للبشر تؤدي للتضحية بالإله، الله هو العائق الكبير للحب بين البشر، تتجلى هنا **النزعة الإنسية الملحدة** عند نيتشه بكل قوة، ودعونا هنا نتذكر مقولة إيفان:" ما أقل المحبة في العالم حتى نبددها على كائن آخر غير الكائن الإنساني"[3].

إن خبر موت الله سيجعل البشر كلهم يتيقنون من أنه لا وجود لـ**(ما وراء)**، بل لا يوجد إلا ما هو**(هنا والآن)**، ومن ثم تكتسب هذه الـ**(هنا والآن)** أعظم دلالة، إذ تزيح فكرة الخلود في عالم آخر وتحل محلها فكرة الخلود في هذه الحياة، وتصبح كل لحظة أبدية، ويصبح كل فرد إلها، بمعنى القدرة على إبداع القيم الخاصة به، و يتعين أن نلاحظ أن في فكرة (موت الإله) نوعا من العلو السلبي المقلوب الذي يتجه إلى هذا العالم وإلى الأرض بدلا من العالم الأخر، ويستبدل بالعالم الأخر الأرض بعد أن يضفي

1- نيتشه، إرادة القوة، مصدر سابق، ص303.
2- نيتشه، هو ذا الإنسان، مصدر سابق، ص47.
3- الإنسان المتمرد، مرجع سابق، ص 25.

عليها كل صفات هذا العالم المتعالية[1]، وخلال هذا أيضا يرغب نيتشه في تأكيد الوجود البطولي للإنسان في غياب الإله، إن هذه الحقيقة-موت الإله- تجعل الإنسان يعيش أعظم مخاطرة ميتافيزيقية على الإطلاق، ليجد نفسه، ويعيش وجوده الحقيقي.

(ديونيزيوس ضد المصلوب) هكذا ينهي نيتشه كتابه "هو ذا الإنسان"[2]، يفضل أن يموت الله لكي يعيش الإنسان.

يصر نيتشه على مديح الجانب الإيجابي في غياب الإله، حيث العالم ينفتح فجأة على كل الإمكانيات، فخبر موت "الله العجوز" ليس مدعاة للكآبة أو اليأس بل هو بالنسبة لنيتشه بشرى سارة تملأ القلب عرفانًا، ودهشة، وتوقعًا وانتظار. فالأفق، بعد أن زال وجه الله يظهر لنا صافياً من جديد، و تستطيع سفننا أخيرًا أن تبحر متحملة وقر المجازفة، باتت كل أشكال مجازفة المعرفة ممكنة، والبحر بحرنا هو مفتوح أمامنا من جديد، "*إن بحرًا مثل هذا ربما لم يوجد من قبل قط*"[3] ، بل موت الله هو التحرر أخيرا من الأسطورة ،الإنعتاق من السجون الكثيرة التي تطفح بها الحياة التافهة للبشر، الأفق ينفتح فجأة، الأمر مربك ولكنه مفرح .

والآن وقد غاب الإله عن أفق هذا العالم، يسعى الإنسان أن يعرف عالمه، ملكوته الغالي والوحيد، وقد تحاصره التأويلات الكثيرة والمفتعلة للكون لتعيده من جديد إلى دائرة التقديس والسقوط، لكن نيتشه يسارع إلى وضع التفسير النهائي والوحيد لجوهر الكون، فبعد أن عرفنا أن إرادة القوة هي جوهر الكون،التي لا أصل لها ولا بداية، ولا نهاية لها أيضا، يصوغ نيتشه فكرته**"العود الأبدي"** التي تمثل فيزيقا الوجود اليتيم بلا إله، حيث الوجود يتكرر في صيرورة مستمرة وبدون هدف، إنه يعني" أن كل ما يوجد سيعود من جديد ، وأنه قد حدث من قبل عددا لا نهائيا من المرات، وسيحدث من جديد كل مرة وإلى الأبد"[4]، وهنا يقع هذا الوجود في التكرر الدائم والمستمر في الزمان، بكل جزئياته. وجدنا من قبل وسنوجد دائما بنفس الهيئة والأخطاء حتى. إنها دورة كونية متكررة المعالم إلى حد التطابق،

---

[1]- صفاء جعفر، محاولة جديدة لقراءة نيتشه، مرجع سابق، ص353- 354 .
[2]- نيتشه، هو ذا الإنسان، مصدر سابق، ص 164.
[3]- نيتشه، العلم المرح، مصدر سابق، ص 204- 205.
[4]- صفاء جعفر، محاولة جديدة لقراءة يتشه، مرجع سابق، ص 387.

وفي الحقيقة تظهر لنا نظرية العود الأبدي كعزاء بصعوبة، ولكن كاستعداد لتقبل أي وجه من أوجه الحياة "*حتى أكثرها ترويعا*"[1].

وهنا تواجهنا مشكلة عويصة، كيف نوفق بين شعار الأفق الذي انفتح فجأة والحرية المطلقة التي استعادها الإنسان أخيرا والتي تخوله لأن يكون هو أيضا خالقا للوجود، وبين الضرورة التي تتكرر في كل مرة وتقمع الإنسان؟، كيف يستطيع الإنسان الخروج من أغلال الماضي الذي سيعيد نفسه حتما، وبين حريته الخالقة التي يوقن بها؟.

في الحقيقة إن الماضي/الضرورة الذي سيتكرر حاضرا ومستقبلا في الزمن، يفقد بتكرره صفة الانقضاء والفقدان، أي أنه بعد أن أصبح لحظة تمر ولا تعود، وتؤذن بالندم والخسارة وعدم استطاعة التعويض، تفلت من مجال الإرادة إلى الأبد، تغدو من جديد وقد تملكها الإنسان في كل مرة، وأيقن أنه سيعيشها من جديد، أصبحت اللحظة بشكلها الوجودي وجزئياتها حدثا فاقدا للثقل القديم(التحول إلى ماضي يصعب تغييره ومصدر قمع دائم للحاضر والمستقبل)، وتتماهى الضرورة مع الحرية بتماهي الماضي مع الحاضر والمستقبل[2].

إن الفضيلة الجديدة التي يدعو إليها نيتشه والتي تلائم الوضع الجديد، الديانة الجديدة، الوجود الحقيقي هي: **حب المصير**، وحب المصير هنا، ليس عن استسلام ويأس، بل عن حب وتقبل للحياة و لكل أحوالها وتقلباتها، إنه الرضى بالمصير المؤلم والإقبال على الآلام بكل شجاعة، تملأ هذه القناعة صاحبها بالعزم على عيش الحياة بكل زخمها.

وفي الأخير لا يمكن إنكار التأثير الكبير للهجوم النيتشوي على صورة الإله التوراتي، إذ يمكن بسهولة رؤية النزعة التدميرية السَرفة للفلسفة النيتشوية، فلسفة المطرقة كما يسميها هو، والتي تغيب عنها أي نزعة إصلاحية، ولما كانت فلسفة نيتشه فاتحة وأحد المصادر الكبرى للفكر الغربي المعاصر فقد أصيب المخيال الأوروبي بحساسية ضد التقديس والتأليه، وبدأت تتلاشى الصياغات القديمة لمقولة الإله، وتدنت مكانة الدين في النفوس، الله أصبح أسطورة وصورة قديمة تذكر أوروبا بعصور الظلام

---

[1]- جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، تر : فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت، ط 1، 2008، ص 442.

[2]- صفاء جعفر، محاولة جديدة لقراءة نيتشه، مرجع سابق، ص 393.

والإقطاع والكنيسة القاسية على المؤمنين، أصبحت أوروبا الآن بلا إله، وارتد الإنسان الأوروبي إلى نفسه يبحث عن آلهة جديدة يملء بها خواء نفسه، أخذ يؤله ملكاته وذكاءه، اخذ يمجد كل أفعاله وثوراته على كل أشكال سلب الحرية التي قد تعترضه، أخذ يتغنى بتمرده على كل أشكال الاستغلال ويرى في ذلك غاية وجوده.

- 3 - الوجودية " الوجود يسبق الماهية أو الإنسان مقياس الأشياء كلها ".

" إذا كان الله موجودا فالإنسان لا شيء ". (سارتر)

بعد دراستنا السابقة للإلحاد الماركسي و النيتشوي، لا نستطيع التغاضي على التصميم والقصد المسبق الذي يميز هاتين النزعتين لتقويض المفهوم الإلهي، لمحاولة تفريغه من كل مكوناته من خلال ضرب العلاقة بن الإلهي والإنساني، لمحاولة إعادة تسميتها، تصنيفها، كل هذا من خلال نزعة تفاؤلية تتوقع التقدم والتغيير، عبر نبرة خطابية نبوءية، ذات وعود وقراءات مستقبلية، ولكن ستختفي هاته النبوءية وهذا التفاؤل عندما يختبر العالم أصعب المآسي في القرن العشرين، وهنا تظهر الفلسفة الوجودية، فلسفة اليأس بجدارة، حيث تجمع هذه الفلسفة الجوانب الأكثر تطرفا وسوداوية للمذاهب التي هاجمت أوروبا بعد انتشار خبر" موت الإله"، فالنزعة الرومانطيقية العريقة بإنسانيتها المتطرفة وروح اليأس التي تغلب عليها والتي ظهرت في الأدب خاصة، أصبحت تجد لها مكانا على المستوى الفلسفي وأصبحت اللاعقلانية التي تساند الفردية ضد الشمولية والوجدان ضد العقل، الاتجاه المفضل لأغلب مفكري أوروبا، وفي الصدارة تيار فلسفة الحياة بأكبر ممثلين له **فلهلم دلتاي** (1833-1911) **وجيورج سيمل**(1858-1918)، الفلسفة التي تعني من شأن الحياة ولا ترى العقل قادرا على الإحاطة بها وليس من حقه الحكم عليها. وقد نرى في الإعلاء من شان الحياة هنا جانبا بشائريا وتفاؤليا، ولكن الحقيقة أن هذا الوعي بالحياة جاء في مرحلة أزمة، كان العقل الغربي قد وصل فيها إلى الفضاءات النهائية لإمكاناته، حيث يقول دلتاي واصفا "مأساة الثقافة" هذه :"*إن التحليل الراهن للوجود الإنساني يدخل فينا جميعا شعورا بالهشاشة، الشعور بقوة الغرائز القاتمة، العذاب الذي تسببه الظلمات والأوهام محدودية كل ما هو حياة، حتى في أعلى أنواع الإبداع*"[1]، كان العالم ينهار من حول الذات الأوروبية التي كانت تتسلى بنقده أحيانا وتتموضع بالنسبة له وعلى أساسه. الآن هذا العالم أصبح خرائبا معنويا قبل

---

[1]- نقلا عن : تحطيم العقل، جورج لوكاش، تر : إلياس مرقص، ج 2 ، دار الحقيقة، بيروت، ط 1، 1982، ص 79.

الحربين، و حرفيا بعدهما، لم يعد هناك مركز ثقل، نقطة ثابتة، في وسط هذه الصحراء ينتصب الأنا وحيدا، فريسة الهم والقلق.

الفيلسوف الأهم للأزمة والذي صاغ مبادئ المذهب الوجودي هو الدانمركي **سورين كيركغارد** (1813-1855)، حيث صاغ بالشكل الأكمل فلسفة عدم الارتياح والقلق الذي تعانيه الذات في العالم دعونا هنا نحاول حصر بدايات المذهب الوجودي مع كيركغارد، دون إدخال "نيتشه" أو "بسكال" (1623-1662) كأسلاف للمذهب الوجودي، أي دون خلط بين المذهب الوجودي (كيركغارد) ومن عالج مسائل وجودية (نيتشه، بسكال)[1]، إذ تتميز الفلسفة الوجودية بميلها إلى الوجود، فهي لا تبالي بماهيات الأشياء وجواهرها، كما لا تبالي بما يسمى بالوجود الممكن والصور الذهنية المجردة. إن غرضها الأساسي هو كل موجود، أو بتعبير آخر هو كل ما هو موجود في الواقع والحقيقة، وأهم ما يميز هذا النوع من التفلسف هو أنه يبدأ من الإنسان وليس من الطبيعة. إنها فلسفة للذات وليس للموضوع، الذات هي التي توجد أولاً، كينونة، مركز للشعور، التي تدرك مباشرة فعل الوجود المشخص، وليست الذات المفكرة .

يعتقد الوجوديون أن الهرب من الطريق الوجودي في البحث يعزلنا عن فهم ذواتنا فهماً صحيحاً ويجعلنا لا نواجه المشكلات الحقيقية، وهي مشاكل إنسانية تتناول مدلولات الحياة والموت والمعاناة والألم إلى جانب قضايا أخرى، التي تعتمد وجودنا الفردي المشخص، لأن الوجودية ترى أن الموقف الإنساني ممتلئ بالتناقضات والتوترات التي لا يمكن حلها بواسطة الفكر المضبوط والنقي بل بتتبع أفعال الإنسان ومشاعره و تحليلها دون خلفيات وأحكام مسبقة.

ويتمرد الوجوديون عادةً على الوضع القائم في مجالات كثيرة، في اللاهوت والسياسة والأخلاق والأدب، ويناضلون ضد السلطات التي يقبلها الناس وضد الشرائع التقليدية، حتى الوجوديون المسيحيون نادراً ما يكونوا معتدلين، فقد توج كيركغارد حياته بهجوم مرير على الوضع الكنسي القائم في

---

[1]- بوخنسكي، الفلسفة المعاصر في أوروبا، تر : عزت قرني، عالم المعرفة ، عدد 165، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1992 ، ص 262.

الدنمارك[1]، حيث الفردانية المتطرفة التي تنادي بها وجوديته تحيل إلى صعوبة الاتصال مع المتعالي/الله، ذلك الإله الذي قضى الإنسان عمره وهو يعاني الخوف منه بسبب الخطيئة التي ارتكبها أبوه أو الخطيئة الأصلية بالمفهوم المسيحي، الله **كآخر/مفارق** هو أحد الآخرين الذين يحيطون بالذات، ثم إن الله أياً كان تصورنا عنه، ليس موضوعاً يوجد داخل العالم على نحو ما توجد الأشياء، حتى لو قلنا أنه **محايث، أوكامن**•في العالم بقدرٍ ما، فهو بالتأكيد ليس أحد أشياء هذا العالم. فالقول بأن الله موجود لا يمكن أن يعني أن هناك احتمالاً للالتقاء به مصادفة في العالم على نحو ما يلتقي المرء مصادفة بحيوان أو جماد ما. فأن ما تتميز به طريقة الوجوديين في استخدامهم لكلمة **الوجود** هو أنهم يحصرونه في ذلك النوع الذي ينتمي إلى الإنسان، وإذا سرنا بالنزعة الفردانية إلى أقصاها، حيث لا تستطيع الذات أن تتصل بأي موجودات أخرى وتفشل في كل مرة تحاول ذلك، يصبح المفارق عند كيركغارد توجها لا موجودا **عينيا**، التوجه نحو المتعالي المطلق هو حقيقة الله، بدون هذا التوجه لا وجود لله، إن هذه العلاقة فاشلة من البداية لعجز الإنسان عن الاتصال بالمتعالي/المفارق إلا من خلال الذنب، لا يمكن أن نقف أمام الله إلا بوصفنا مذنبين، لقد اختار كيركغارد الألم وسيلة للوقوف أمام الله، إذ ليس من وسيلة أخرى للاتصال به سوى العزلة الكاملة أمامه، ويصبح اليقين في اللامعقول، يصبح الإيمان قراراً، مسألة شخصية بحته، وهنا يصنع الإله من رهاب الخطيئة، يصبح الله :اللاموجود المتيقن من وجوده بالخوف منه، يصبح الإيمان عارا موضوعه الفضيحة (الخطيئة)، تصبح عبادته مستورة في الذات، في الصمت الملازم لهذه العبادة الخائفة، في المرض حتى الموت والفزع حتى اليأس كما حصل للنبي أيوب[2]، **هذا الإلحاد المغلف في شكل صوفي مرعب ولا منطقي** هو ما يمكن أن نسميه "الوجودية المؤمنة"، لذلك نرفض هذا التقسيم، حيث لا تنسجم الوجودية مع الفردانية إلا إذا كانت ملحدة، أي أن الوجودية الملحدة أكثر فردية من الوجودية المؤمنة.

1- حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط 4، 1990، ص 285.

•-**المحايثة** بمعنى الوجود الإلهي المؤثر في كل شيء ولكن بدون أن يتحد أو يتماهى مع الأشياء ، و**الكمون** بمعنى أن الله والعالم شيء واحد.

2- عبد الرحمن بدوي ، الموسوعة الفلسفية، ج 2، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت ط 1، 1984، ص 334.

يشارك "كيركغارد" هذا الإغراق في الأسطوري **كارل ياسبرس** (1883-1969) وهو أحد أقطاب الوجودية المؤمنة، في إيمانه بالمفارق/المتعالي وإيمانه بالعناية الإلهية ودعوته إلى الطقوس وهو الوحيد الذي ارتضى تسمية فلسفته بالوجودية المسيحية ***"****مع أن المسيحية دعوة إلى الأخلاق لا إلى وضع العقائد، وإيمان بالروح لا تبعية للتاريخ ودعوة للتأمل الذي يمحي أمامه كل سر، لذلك نجد الخارجين على الكنيسة منذ أريوس حتى لوثر، أصدق إيمانا ممن قبلوا المسيحية التاريخية التقليدية، و يعترف " ياسبرس" في كتابه* ***نيتشه والمسيحية*** *1946 بأن "نيتشه" الذي انتهى إلى العدمية أقرب إلى الإيمان منه، لأن إيمان "ياسبرس" تقليدي (إيمان الآباء والأجداد)، إيمان إنتماء، أقرب إلى الوثنية من إيمان نيتشه، وإن كان رفضا*"[1]، وياسبرس الذي يتكلم عن العلو الشامل das umgreifen والذي لا يسميه حتى بالله، يصف طريقة الاتصال به بـ"معايشة للشامل أو المحيط"، ولا تتم هذه الصلة إلاّ بالوعي المطلق بالموت -في مقابل الإحساس بالذنب عند كيركغارد-، إن الوعي بهذا الحائط الذي تتحطم عنده جميع إمكانياتنا، الوعي المطلق والدائم بالموت، هو ما يجعلنا نتحمل الإخفاق الناتج عن هذا الوعي بشجاعة، هذا هو الذي يجلي لنا هذه الصلة بالمحيط/الشامل/العلو الشامل/ [2]، والحقيقة أن تجربة الاتصال بالله بهكذا طريقة، نبوئية أكثر منها خبرة وجودية، بالنظر لصعوبة امتلاك الوسيلة (الذنب/الوعي المطلق بالموت).

نأتي إلى للجانب الذي يوصف غالبا بالوجودية الملحدة ، والذي يمثله **مارتن هيدجر** (1889-1976)) في ألمانيا وجان بول سارتر (1905-1980) في فرنسا، على الرغم من بعض الاختلافات بينهما، إلا أنهما يشتركان في انتمائهما إلى **إدموند هسرل** (1859-1938) صاحب المنهج الظواهري، ويهمنا في منهجه كله القاعدة الأولى: **تعليق الحكم** أو وضع موضوع ما **بين قوسين** أي عدم الحكم على الموضوع ووضعه خارج الدائرة. فلقد خصص هسرل لموضوع الله فقرة كاملة في الجزء الأول من كتابه **الأفكار** بعنوان **"تعالي الله خرج الدائرة"**، فالله معرفيا موضوع لا نستطيع الحكم عليه لخلوه من

1- في الفكر الغربي المعاصر، حسن حنفي، مرجع سابق، ص 286.
2- أنظر التفاصيل : جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، تر : كال يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة، عدد 76 ، 1984 ، ص 243.

الشروط التي يجب توفرها في الظواهر، ولكن ما إن يغيب الله عن الفضاء المعرفي لخروجه من الدائرة حتى يعاد بناؤه على المستوى الشعوري الوجداني[1]، ويصبح الله إذن **نزعة/توجه/حاجة**، ونجد أن هذا الوضعية الجديدة للإله (خارج الدائرة) تتضخم تدريجيا لتصل إلى حالة السكوت التام بدل تعليق الحكم عند هيدغر، والنكران التام عند سارتر.

بدأ هيدغر بدراسة تاريخ الفلسفة الغربية منذ الإغريق، حيث رأى أنها أخطأت موضوعها. ذلك أنَّها بدلاً من التفكُّر في **"الكون"(être/Sein)**، أي في الكينونة أو الوجود المحض، أو الوجود الأصيل/الحقيقي انصرف اهتمامُها إلى مجموع الكائنات التي يتجلَّى فيها الكون، أي الكائن(الموجود). *"لقد وقع السؤال عن الكون في النسيان"*[2]. إن هذا النسيان وهذا الغياب الدائم للكون يثيران حالة من القلق ومن فراغ المعنى. هذا النسيان للكون هو تاريخ الفكر الغربي، إذن لا بُدّ أولاً من تفكيك تاريخ الميتافيزيقا الغربيّة لضمان عودة الكون. لكن هذا الكون لا يُدرَك إلاّ بما هو كون الكائنات، وهذا يعني أنَّه يجب على المتفكِّر في الكون أن يحاول إدراكه في أحد الكائنات التي يتجلَّى فيها الكون، وذلك لأنَّ الكائن إنَّما هو ما له الكون، وأقرب الكائنات إلى إدراك ما يمكن إدراكه من الكون إنَّما هو الإنسان بما هو **"حضور الكون" Dasein** لذلك أخذ هيدغر بتحليل الـDasein تحليلاً أطلق عليه تسمية "الأونطولوجيا الأساسية"، مترقبًا أن يقوده هذا التحليل إلى إدراك الكون بذاته، لذلك يرفض هيدغر تسمية فلسفته بالوجودية وإنما يسميها **بفلسفة الوجود**[3].

يريد (فكر الوجود) عند هيدغر أن يتجاوز بنا الميتافيزيقا إلى عالم يقول إنه خال من الأوهام عالم فكري تتداعى فيه أسس عهد(عالم التصورات الكبرى عن العالم)، ومهمة الإنسان فيه الإصغاء بخشوع لصوت هذا الوجود الحقيقي. ويتميز هذا الوجود الحقيقي بالاحتجاب والظهور المتعاقبين والمتكررين، بل هو اختفاء في العموم *"إذ تقوم الماهية الأصيلة للحقيقة دائما وأبدا، في الظلام الذي يلف*

---

[1]-انظر : حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص 270.

[2]- مارتن هيدغر، الكينونة والزمان ، تر : فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط1، 2012، ص 49 .

[3]- صفاء عبد السلام علي جعفر، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، شركة الجلال للطباعة ، الإسكندرية، ط 1 ، 2000، ص115-.114.

أصلها ويغمره"[1]، مهمة الإنسان تتبع هذا الظهور للوجود بكل جلال وتقديس.

ولكن هذه المهمة التي توكل للإنسان هل تناسبه؟.

بما أن ماهية الإنسان هي الموت في نظر هيدغر، وهو كائن **عارض /ممكن**، يمثل انفتاحا عارضا في الوجود العبثي، فلن تكون مهمة أحق به من الإنصات إلى نداء الوجود الحقيقي، الإنصات لإنكشافات الوجود النادرة، إنها مهمة تستبعد كل حكم قيمي، فحين يكشف هيدغر للإنسان حقيقة وجوده، لا ينير له أي طريق يجب إتباعه، لأنه لا يوجد مثل هذا الطريق، لا يرشده إلى أي أخلاق يجب الإقتداء بها، ذلك أن الإنسان في عمق أعماقه محروم من الغاية ومن الهدف[2].

في سياق هذا الفكر، أين يمكن أن تقع فكرةُ الله؟، الحقيقة أن الله لا يمكن ذكره في فلسفة تحدَّدت بكونها تفكُّرًا في الكون[3]، حيث يبقى الله خارج الدائرة، يعلق الحكم عليه، ويبقى التفكر في الكون هو الأهم، الإنصات لصوت الكون هي مهمة الإنسان، بصفته حارس الوجود، وبالتالي تبقى الكيانات القديمة مع مصطلحات جديدة، ، فما يمكن لنا ملاحظته هو أنَّ موقف هيدغِّر من الكون كثير الشبه بموقف المؤمن من إله التنزيل والإيمان: فكما أنَّ المؤمن ينتظر في خشوع تجلِّي الله المتعالي كذلك يبدو هيدغِّر وكأنَّه ينتظر تجلِّي الكون في الكائنات على مرِّ الزمان، وكما أنَّ المؤمن لا يعرف الله إلاَّ من خلال أفعاله وتجلِّياته، كذلك هيدغِّر لا يعرف الكون إلاَّ من خلال تجلِّياته في الكائنات، وخصوصًا في الكائن الإنساني: "*راعي الكون*"[4]، إن فكره يهيئ **بُعد القداسة** الذي يجب أن يسبق كل حديث عن الله أو الدين، ومع أن هيدغر يرفض تهمة الإلحاد ويصف نفسه باللاهوتي[5]، إلا أن إلهه يبقى محجوبا ومختفيا عنه، وتتحول فلسفة هيدغر إلى **نزعة خلاصية**، تنتظر أمرا ما في الأفق، معجزة، مخلصا ما ينتشل الكائن من اللامعنى، حيث تعمل هذه النزعة على توتير الحاضر، صبغه بالانهيار والتداعي تحضير الكائن بجعله ينصت لصوت الوجود.

---

[1]- مارتن هيدغر، رسالة في النزعة الإنسانية، تر: مينة جلال، مجلة مدارات المغربية، العدد السادس، 2009، ص 11.
[2]- أنظرالتفاصيل : عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة ، بيروت، ط 1، 1992، ص 61- 62.
[3]- غادامير، جورج ، طرق هيدغر، تر : حسن ناظم و علي حاكم ، دار الكتاب الجديدة المتحدة ، بيروت، ط 1، 2007، ص 343.
[4]- مارتن هيدغر، رسالة في النزعة الإنسانية ، مصدر سابق ، ص 55.
[5]- غادامير جورج، طرق هيدغر، مرجع سابق ، ص 348.

مُحبطاً من التطور العلمي والتقني الكاسح الذي شهدته أوروبا منذ بداية عصرها الحديث، والذي و من جهة أخرى يمثل تقهقر وانحدار التاريخ كله وابتعاده عن الحقيقة الأولى وعن الكون/الكشف الأول والأصيل، يعلن هيدغر في عام 1966 في مقابلة (ستنشر بعد موته) مع المجلة الألمانية الشهيرة دير شبيغل Der Spiegel بالقول[1] :

"*إله فقط يمكن أن يخلصنا* (*nur ein Gott kann uns retten*) ".

نأتي الآن إلى سارتر الذي يمثل الوجودية الفرنسية الملحدة منها خصوصا بكل وضوح، حيث يعتقد أنه إذا كانت الوجودية تنطلق من مبدأ أن الوجود يسبق الماهية[2]، وهي كذلك بالفعل، فانه من الأنسب منطقيا أن تكون الوجودية ملحدة لأن هذه الفكرة، فكرة أن الوجود يسبق الماهية تتطلب الإلحاد. ويقول سارتر بصدد هذا :*" أما الوجودية الملحدة التي أمثلها بنفسي، فهي أكثر انسجاما وأكثر منطقية فهي تعتقد انه إذ جاز أن نعتقد أن الله ليس موجودا فانه من المحتم أن نعتقد على الأقل بوجود كائن موجود قبل أن يعرف ضمن أية فكرة مجردة أو في وهم أي خالق وهذا الكائن هو الإنسان"*[3] . وهنا يصبح عدم وجود الله مسلمة لا يتوقف سارتر بالتمحيص عندها كثيرا، حيث يصبح الإنسان خالق وجوده وصانع نفسه وعالمه، لأن الله ليس موجودا، و أن نبني هذه الحقيقة المصيرية من خلال مسلمة غير شائعة أو غير عامة، هو ذروة الاتجاه الوجودي الملحد، فما لذي يجعلنا نرجح فكرة وجود الله أكثر من فكرة عدم وجود الله؟.

إن القول بوجود الله يجعلنا نكذب على أنفسنا في هذا الفرض، حيث تصبح هذه الفكرة عامل تشويه للرؤية الحقيقية التي يجب نرى بها أنفسنا، تجعلنا نتحاشى المسؤولية الكلية عن كل فعل، المسؤولية عن العالم والتاريخ، المسؤولية عن الحاضر والمستقبل، والاهم المسؤولية عن ما سيكونه الإنسان نفسه، إذ

---

[1]- نقلا عن : صادق جلال العظم ، دفاع عن المادية والتاريخ، دار الفكر الجديد ، بيروت ، ط 1، 1990 ، ص 197.

[2]-يفسر سارتر هذه العبارة بقوله : " وعندما نتصور إلها خلاقا، فإننا لا نتصوره إلا على صورة فنان عظيم أو صانع علوي .. وهكذا يحقق الإنسان جزءا من فكرة يتخيلها الخلاق الذي هو الله". وها تصبح ماهية الإنسان (التصور الكلي له) سابقا لوجوده الواقعي. - سارتر، الوجودية مذهب إنساني، مصدر سابق، ص 12.

[3]- نفس المصدر ، ص 13- 14.

أن الإنسان يصبح هنا من غير صورة قبلية(ماهية)، مشروعا، انبثاقا من العدم تحركا مفاجئا في الوجود يسير بلا خطة مسبقة، أي يختار نفسه. إذا يصبح غياب الله مصدر الحرية المطلقة التي يحوزها الإنسان أخيرا وهذه الحرية المرعبة في الحقيقة –التي تجعلني مسؤولا عن كل شيء، حتى عن الآخرين- هي جوهر الإنسان. فإذا كان الله غير موجود فإننا لا نجد أمامنا قيما تسير تصرفاتنا، فالإنسان مضطر أن يكون حرا وقد حكم علينا بالحرية[1] وهنا ينزع سارتر الحرية المطلقة من الإله الكلاسيكي القديم ليضعها في يد الإنسان لأنه محكوم عليه بأن يكون حرا، وهذه الحرية المطلقة في غنى عن إله يحرجها، إله لا حاجة له، بل إن وجوده يعقد الأمور ويفسدها.

إن هذه المسؤولية العظيمة والحرية المطلقة هي في الحقيقة سبب لتعاسة الإنسان، إذ تصر الوجودية السارترية على هذا الوجه المأساوي للوجود الإنساني، حيث الإنسان مهمل في الوجود بدون عون أو قوة تساعده، ولن تساعده فرضية **العناية الإلهية** لأن مصدرها والذي هو الله لا يوجد أصلا وهنا تتكرر صيحة **موت الإله** لتصف جوهر العالم المعاصر والأوروبي منه بالأخص، ولا نجد معبرا عن هذا الإحساس أفضل من **غوتس** بطل مسرحية سارتر **الشيطان و الرب الطيب** التي كتبها في العام 1951 : "*كان دعائي من أجل أن احصل على إشارة، أرسلت إلى السماء رسائلي، و لم يصلني أي جواب .... في كل لحظة، أسأل نفسي ماذا أكون أنا في نظر الرب؟ أنا أعرف الجواب الآن، لاشيء. الرب لا يراني، الرب لا يسمعني، الرب لا يعرفني. هل ترى هذا الفراغ؟ هذا الفراغ هو الرب. هل ترى فتحة الباب؟ أنا أقول لك : هي الرب. هل ترى هذه الحفرة في الأرض؟ هذه الحفرة هي الرب. الصمت هو الرب. اللاوجود هو الرب،* ***التخلي عن البشر هو الرب****. ما كان، هو أنا وحدي، أنا وحدي (بنفسي) اخترت الشر و اخترعت الخير. أنا كنت شريرا و كذلك صنعت المعجزات (الخيّرة). أنا*

---

[1]-المصدر السابق - ص 26.

بنفسي، أتهم نفسي و أنا بنفسي أستطيع أن أطلق حكم البراءة على نفسي، أنا الإنسان. ***إذا كان الرب موجودا، فإن الإنسان هو لاشيء***". [1]

ويشارك الأدب الوجودي في الترويج لهذا الاتجاه، بل إن الوجودية لم تعرف هذا الانتشار في الحياة الأوروبية خاصة بعد الحربين إلا بفضل مسرحيات سارتر وقصصه ، حيث استخدم الأدب لنشر أفكاره الوجودية الملحدة المسرفة في اللآمعقول، فعلى غرار مؤلفه الفلسفي المعقد نوعا ما **الكينونة والعدم** الذي أخرجه سنة (1943م) خاطب فيه المختصين بشؤون الفلسفة، له : رواية **الغثيان** 1938. – رواية **سبل الحرية** في ثلاث أجزاء. - مسرحية **المومس الفاضلة** 1948. مسرحية **موتى بـــلا دفن** 1946. - مسرحية **الذباب** 1943 وهي من أشهر مسرحياته. مسرحية **الأيدي القذرة** 1948، كل هذه الأعمال الأدبية تمثل المبادئ الوجودية السارترية، تمثل الحرية، والمسؤولية، تمثل الفشل والهزيمة الدائمة للوجود البشري في العالم، تمثل باختصار كائنا بلا إيمان أو عقيدة، كائنا بلا عائلة، كائنا بلا هدف[2].

تصبح الوجودية أخر معاقل اليأس والعدمية الأوروبية - حتى بشقها المؤمن-. التعبير الأمثل والأخير على إنسان القرن العشرين وقد ضيع الطريق إلى السماء، ولكن الاكتشاف المفجع الذي حصله الإنسان الأوروبي جعله في المقابل يسعى لاكتساب الشجاعة لمواجهة العالم وحده. أصبح الإنسان أكثر إنسانية من حيث التركيز على معاني الإنسانية والأخوة والمساواة. أصبح **العمل** و**الموقف** أخر التموضعات المتوفرة للإنسان، فلم يعد هناك غايات نظرية و عوالم أخرى تبنى على أساسها القيم والأخلاق الإنسانية، ومع أن الإنسان والعالم كان يعيش عصر أفول الإله وغياب القداسة، إلا أن الإنسان المعاصر أصبح يتغنى باليأس. أصبح يمجد ذلك المصير المأساوي الذي يلهمه المواجهة الدائمة. المواجهة من قبل كائن أصبح في جوهره إمكانية تتحرك وتبني وتخلق بشجاعة حتى تتوقف نهائيا عن الحركة وتتلاشى في العدم.

---

[1]- جان بول سارتر، الشيطان والإله الطيب، تر : سامي الجندي، منشورات المكتب التجاري، بيروت، ط1، ص 242 . (والتسويد من عندنا).
[2]- بوخينسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سابق، ص 286.

ملاحظات ختامية تقويمية

من خلال ما تقدم في عرضنا الموجز للمصادر الكبرى للإلحاد الوجودي في الفكر الغربي المعاصر، نستطيع أن حدد مفهوم الإلحاد الوجودي في النقاط التالية:

- ❖ الإلحاد الوجودي مختلف عن **الإلحاد العلمي**، حيث أن الإلحاد العلمي هو الإلحاد المؤسس على الحقائق العلمية المعترف بها من كافة العلماء بطريقة تجعل الإيمان بوجود الآلهة في صدام مع العلم لا محالة .

- ❖ وهو أيضا يختلف عن **الإلحاد المنطقي**، الذي يقوم على أساس أن الإيمان بالآلهة و تصديق الحكايات الدينية يتعارض مع قواعد المنطق الحتمية .
- ❖ الإلحاد الوجودي هو **رفض لوجود الإله**، فالملحد هنا يرفض وجود الآلهة من حيث المبدأ رفضا فلسفيا دفاعا عن حريته أو مصلحته أو كرامته أو سعادته في الحياة على الأرض بغض النظر عن حقيقة وجود الآلهة من عدمها.
- ❖ **محبة الإنسان**، حيث أن النزعة الإنسانية هي الدافع الأقوى لتلاشي النزوع نحو مفارق خارج عن دائرة البشر.
- ❖ **الألم والقلق والتعاسة** التي تسببها الحوادث الواقعية المحيطة بالإنسان، وهذا ما يقطع العلاقة بين الإنسان والله، إذ يفتقد الإنسان عناية الله على الأرض، الأمر الذي يسبب له الكرب واليأس أي في النهاية نسيان الله الذي تخلى عن البشر.
- ❖ وفي الأخير الإلحاد الوجودي هو إلحاد إرادي لا نتيجة، بداهة لا استنتاج، إصرار على عدم أن يوجد إله أصلا، إلحاد إيجابي يدافع عن كل القيم النبيلة، إلحاد اعتراض لا إلحاد نفي.

أما في فصلنا السابق فبعد أن حللنا بطريقة مركزة النزعات الإلحادية التي هاجمت أوروبا المعاصرة، نجد الصورة واحدة أو الهدف واحدا " **حلم التقدم البشري**" ، الهدف الذي يشغل كل من

ماركس و نيتشه ، ولكن التاريخ الحديث دمر أوهام هذه الطوباويات الحديثة مبينًا أن الإنسان لا يستطيع أن يصبح الإنسان المتفوق (*Übermensch*) الذي تحدث عنه نيتشه، ولا المجتمع المتساوي والمثالي الذي حلم به ماركس، بل على العكس تماما، حيث وإن يجد الباحث هذا النقد الشجاع والمبالغ فيه أحيانا للاهوت، فإنه يفاجأ بأن كليهما وقعا في التسامي الأفقي بعد نقد التسامي العمودي (الله)، فماركس على سبيل المثال، اكتفى بخلق دين بديل، و لم يتخط الدين-أفيون الشعب. وعليه لم يحل مشكلة الله بل خلق إلهًا آخر، الطبقة العاملة، تمامًا كما فعل فويرباخ الذي ألّه الإنسان، وتبعه في ذلك نيتشه الذي تحدث عن الإنسان المتفوق إله ذاته ورب مصيره الشخصي، لذلك يظهر كل من نيتشه وماركس كدعاة للرجوع للينابيع الصافية للدين عموما، نيتشه الذي يحاول تحطيم كل الزيادات البشرية الفاسدة التي هي الأديان بصفة عامة، وماركس الذي يردد صدى لاهوت تحرير أرضي أيضًا، لاهوت رحمة نحو الفقراء، نحو اليتيم والأرملة الذين كانوا محط اهتمام الأنبياء ومحور محبة يهوه. فهو يردد ما كان يقوله آباء الكنيسة: "إن لم تساعد الفقير تكون قد قتلته". إنه لاهوت بدون إله إن صح التعبير.

إن نيتشه وماركس يحبان البشرية، ولكن البشرية التي يحبانها ليست الإنسان الواقعي، إنها بشرية مجردة غير موجودة. اهتما بالبشرية على حساب الأشخاص البشريين الملموسين، فنيتشه بتمجيده للإنسان المتفوق، إنسان القوة والتفوق- وكل ذلك حبا في الإنسان ومحاولة لرفعه إلى أعلى -، يعرض للأسف الضعفاء والناس العاديين -وما أكثرهم- للتهميش هذا إن لم تنسب إليهم تهمة تعطيل مهمة الإنسان المتفوق. وأما ماركس فقد جعل الإنسان عبدا للتاريخ والحتمية التاريخية، عبدا للمادة التي هي أصله، عبدا للحزب ولأقلية تدعي الوعي و تدعي محاربة الأنظمة الشمولية المتسلطة، وهنا فشلت هذه المشاريع في تحرير الإنسان.

أما حين نأتي للوجودية ولهيدغر بالخصوص، فإنه لا يخفى ما يشوب وجودية هيدغر من تعابير دينية المصدر والدلالة، وجودية الشكل، وهذا في الحقيقة يمثل الارتباك والتذبذب بين النزوع إلى الإشارات الغير المباشرة إلى التعالي، و عدم ذكر الإله المحتجب والصمت البليغ، حيث أن هذا التعاقب

بين التحجب والظهور يذكر بالتجارب الصوفية، وكذلك كلام هيدغر عن سقوط الدازين في العالم وضياعه فيه أليس هذا بمعنى ما مشابها لعقيدة الخطيئة الأصلية وسقوط الإنسان من الملكوت العلوي إلى عالم الشقاء والقلق، لتصل أفكار هيدغر إلى حالة الانتظار والترقب لتجلي الكون، وتصالح الكائن مع الكون والذي يقارب شعور المؤمن وترقبه ليوم التصالح مع الإله، و لا نجد للإنسان في النهاية مكانا أيضا ضمن فلسفة تعنى في الأساس بالكون كما قلنا سابقا.

على غرار الإلحاد الهيدغري السلبي، يظهر الإلحاد السارتري إيجابيا، حيث أن الإله يختفي قصرا من أجل الإنسان، من أجل حريته، من أجل أن يكون الإنسان على الحقيقة، هذا من جهة، أما من جهة أخرى يقر الإلحاد السارتري القيم الذاتية الجديدة التي تحل محل التعاليم الإلهية، يصبح الإنسان في غياب الإله مصدر القيم، ويصاغ السلم القيمي الجديد مع كل ما يتناسب مع تحقيق الإنسان ذاته، ولأن هذا الخلق ذاتي للقيم أحسن تمثيل للإنسان، حيث تنبع قيمه من واقعه هو، لا من تعاليم آلهة مفارقة عنه لا تراعي تكوينه، القيم التي تمثل الالتزام بالواقعي لا بالخيالي والموضوعي الزائف.

لذلك كانت وجودية سارتر الوجودية الوحيدة التي تنسجم مع مبادئها. الوجودي الحق هو الملحد في النهاية والذي يدرك أن مفهوم الإله غريب عن الوجود الإنساني، و لا يمثل نوازع وأماني الإنسان المعاصر- بل إنه في الحقيقة يعاكسها و يحاربها -، وهنا كان اختيارنا موضوع أطروحتنا مركزا على الإلحاد الوجودي عند سارتر بالخصوص.

الفصــل الثــاني

" جان- بول- سارتر" و الأنطولوجيا الفينومينولوجية

"غياب المطلق والرهان على الإنسان".

تمهـيد :

لقد اقترن في أذهان الناس اسم الوجودية كمذهب بالفيلسوف "جان بول سارتر"، وخصوصا الجانب الملحد منها، ذلك لتمكن هذا المفكر الحيوي والشجاع من تبوء الصدارة في الترويج لهذا المذهب وتبسيط مسائله الغريبة نوعا ما لجمهور القراء، إضافة إلى ذلك لم يكن هناك مفكر كسارتر أصدق واجهة لعصره (عصر القلق). وسارتر الذي جمع بين انطولوجيا وجودية و أدب ومسرح واقعي إنساني إلى أبعد الحدود ، يجعل نفسه مغريا بالدراسة والتمثل.

لقد ذكرنا في الفصل الأول أن أعمال سارتر الفلسفية والأدبية تترجم للإنسان المعاصر الذي انتهى إلى أن أصبح كائنا بلا إيمان أو عقيدة، كائنا بلا عائلة، كائنا بلا هدف. لذلك سيكون سعينا في الفصل الثاني تحليل فلسفة سارترمن خلال أعماله الفلسفية مثل مؤلف (الكينونة والعدم) الذي يتموقع كبحث هدفه تأسيس انطولوجيا الوجود الإنساني، وحصر أشكال الوجود المشروطة ضمن المنهج الفينومينولوجي (الظاهراتي) الذي أبدعه الفيلسوف الألماني " إدموند هسرل". كما سنحاول التعرف على الروافد الفكرية التي أثرت في فكر "جان بول سارتر".

- 1 - مفهوم "الوجود- لذاته" و" الوجود- في ذاته" ، و استحالة الإتحاد بينهما.

" بَاطِلُ الأَبَاطِيلِ، قَالَ الْجَامِعَةُ: بَاطِلُ الأَبَاطِيلِ، الْكُلُّ بَاطِلٌ.
مَا الْفَائِدَةُ لِلإِنْسَانِ مِنْ كُلِّ تَعَبِهِ الَّذِي يَتْعَبُهُ تَحْتَ الشَّمْسِ؟
دَوْرٌ يَمْضِي وَدَوْرٌ يَجِيءُ، وَالأَرْضُ قَائِمَةٌ إِلَى الأَبَدِ."

- سفر الجامعة – العهد القديم.

حين نبدأ مع سارتر ومقولاته الاونطولوجية، نجد أنه من الأحسن أن نسعى أولا إلى محاولة تحديد وحصر المصادر الفلسفية التي صنعت فكر فيلسوفنا، وللوهلة الأولى يفاجئنا تنوع التيارات التي تقف وراءه، ولكن أهم المصادر المباشرة لفكر سارتر الوجودي الملحد هي :

أ- الكوجيطو الديكارتي :

في البداية يظهر الفكر الفرنسي العقلاني والحر من أكبر المصادر التي تتلمذ سارتر في كنفها إذ تأثر بالكوجيطو الديكارتي المشهور " أنا أفكر فإذن أنا موجود"، حيث أن الكوجيطو يقرر مباشرة وعلى نحو ما ذهب ديكارت (1596- 1650) وجود **الأنا أفكر**، ولكنه يقرر أيضا وفي نفس الوقت وجود **الأنا أفكر في موضوع**. فعلى غرار الأنا المستبطن عند ديكارت[1]، لا تتعارض أسبقية الوعي في فلسفة سارتر مع وجود الموضوع المستقل، ولكنها بالعكس تؤكد ذلك الوجود، من حيث أن الأنا/الوعي هو (قصدي) دائما، وعي بموضوع للوعي، و عليه "الشعور هو دائما شعور بشيء ما"[2]، فسارتر إذًا قد نقل الدليل الأنطولوجي من مجاله في فلسفة ديكارت إلى مجال آخر، فبينما ينتقل ديكارت من **الأنا أفكر** إلى موجود خارجي كامل لا متناه هو (الله)، نرى سارتر ينتقل من الأنا أفكر إلى موجود خارجي هو (الموضوعات). إن الكوجيتو في فلسفة سارتر يقرر مباشرة مع (وجودي) أي : مع وجود الأنا أفكر، (وجود الموضوع) الذي أفكر فيه، بحيث يصبح وجودي أنا الكائن المفكر مختلفا عما أفكر فيه و متميزا عنه.

1- فؤاد كامل، الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف، مصر، بدون تاريخ. ص 07.
2- علي حنفي محمود، قراءة نقدية في وجودية سارتر المكتبة القومية الحديثة، طنطا، مصر، 1996. ص 30.

كذلك فإن الشك الذي مارسه "ديكارت" مغر بطريقة بطولية بالنسبة لسارتر، حيث إن نفي كل العقائد والتصورات عن العالم، رفض الإغراء لكلمة (نعم) السهلة والمريحة، كل هذا يجعل ديكارت جريئا بمعايير سارتر، و حيث أن وجودا /وعيا أشبه بالعدم في غياب العالم والله وحتى الجسد لا يستطيع أن ينبثق من هذا العدم إلا بكلمة (لا)[1]، وهذه النتيجة الضمنية للشك الديكارتي هي ما يستخلصه سارتر ويقره، وحيث أن مسيحية ديكارت المخلصة تمنعه من الانزلاق إلى الـ (لا) المطلقة، ليرتد ويبرهن على وجود الله بطريقة أشبه بالسحر، وبعد ذلك يتفرد الله (ضامن كل شيء) بتعميد الموجودات التي ستتابع في الظهور للعقل، فذلك لا ينفع مع خلفية فلسفية – سارتر وتأثره بمقولة موت الله لنيتشه- قد مات الله فيها قبليا، ولما كان " لا يوجد أي نسيج للماهيات أو القيم معطى مسبقا لوجود الإنسان، فلهذا الوجود معنى – أخيرا – في حرية قول (لا)، فإن قال (لا) فإنه –الإنسان- يخلق عالما "[2]، وبذلك تتحول تلك الحرية المطلقة التي عزاها ديكارت لله، الحرية في خلق الإنسان والعالم، حرية فعل ما يشاء، لتصبح ميزة يختص بها هذا الوعي/الأنا/ الإنسان وحده، بل تغدو هذه خاصيته الوحيدة، لأنه ليس شيئا بعد غير حريته هذه، والتي سوف يفعّلها ويجسّدها خلال حياته بمواقف حرة وأفعال ذاتية بحته.

ب- فينومينولوجيا La phénoménologie "إدموند هسرل" (1859- 1938) :

يرتد كذلك فكر سارتر بشكل كبير إلى المنهج الظاهراتي الذي تبناه معظم المفكرين الوجوديين مطلع القرن العشرين، وميزة هذا المنهج أنه لا يحاول أن يستنتج ويفسر ولكنه يصف الظاهرة كما تبدوا للأنا/الوعي، إنه وضع العالم بين قوسين والتجرد من كل الأفكار المسبقة كما يقول هوسرل[3]، وهو في الحقيقة التوقف عن الحكم (époché) بتعبير أدق. توقف يمس كل الموجودات الخارجة عن الوعي، وضمن هذه الموضوعات هناك الله " *وذلك لأن الله أيضا مرتبط بالعالم، من حيث إن يقين النفس*

1- مجموعة كتاب، سارتر عاصفة على العصر، جمع و ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 1965. ص 26.
2- نفس المرجع، ص 27.
3- حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، بدون تاريخ. ص 50.

في الله قائم على يقين متعلق بالعالم "[1]، ليظهر هنا أن الشك/النفي الذي يمارسه هسرل أعمق وأشمل من الشك الديكارتي.

ولما كان سارتر قد تبنى المنهج الفينومينولوجي ليقيم عليه نظريته في الانطولوجيا- علم الوجود- وذلك دون أن يقف على الوعي كما فعل هسرل، فلأن الوعي عند سارتر إنما هو تأكيد للأنا الواعية، وتأكيد للأشياء الخارجية، وعليه تصبح الفينومينولوجيا السارترية بعد أن كانت منكفئة على نفسها أو وصفية خالصة، تجاوز ذلك إلى محاولة بناء أحكام وجودية على العالم والإنسان، وهنا يظهر سارتر متأثرا هذه المرة بالألماني " **مارتن هيدغر** "(1889- 1976) صاحب مؤلف **الكينونة والزمان** 1927، إلى حد أنه يجوز أن يوسم مؤلف سارتر **الكينونة والعدم** 1943 بنسخته الفرنسية[2]. ومن ثمة نجد مقولات مثل : اليأس، القلق، الوجود العبثي، و الوحشة في العالم الهيدغرية المصدر تجد لها نفس المكانة عند سارتر مع فارق أن هيدغر يحاول أن يقيم فلسفة في الوجود، بمعنى الوجودية المذهبية Existentiale التي تبني نسقا معينا للوجود، أما فلسفة سارتر فهي تميل للتركيز على تحليل الكائن الإنساني"*فتوسم بأنها Existentielle* "[3].

نأتي الآن إلى مبدأ **الوجود يسبق الماهية** وعلاقته الحميمة بمقولة **الإلحاد،** حيث يعتقد سارتر انه إذا كانت الوجودية تنطلق من مبدأ أن الوجود يسبق الماهية، وهى كذلك بالفعل، فانه من الأنسب منطقيا أن تكون الوجودية ملحدة لأن هذه الفكرة، فكرة أن الوجود يسبق الماهية تتطلب الإلحاد.

فيقول سارتر في معرض كتابه (الوجودية مذهب إنساني) :[4]

" أما الوجودية الملحدة التي أمثلها أنا، تعلن في وضوح وجلاء تامين أنه إذا لم يكن الله موجودا، فانه يوجد على الأقل مخلوق واحد قد تواجد قبل أن تتحدد معالمه وتبين، وهذا المخلوق هو الإنسان. أو أنه كما يقول هيدغر (الواقع الإنساني)، بمعنى أن وجوده كان سابقا على ماهيته ".

---

[1]- المرجع السابق، ص 51.
[2]-فؤاد كامل، الغير في فلسفة سارتر، مرجع سابق، ص 08.
[3]-حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، مرجع سابق، ص 47.
[4]- جان بول سارتر،الوجودية مذهب إنساني، تر : عبد المنعم الحفني، مطبعة الدار المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1964. ص 13 – 14.

- وهذا في معرض حديثة عن تاريخ فكرة (الوجود و الماهية) -، فهو يعرض تصور القرن السابع عشر لوجود الله الذي كان تصورا ضروريا في اعتبار أن ماهية الإنسان تسبق وجوده، لأن ماهية الإنسان يحددها الله الخالق سابقا قبل أن يخلق الإنسان، وحيث أن صانع السكين مثلا يصنع سكينه تمثلا بصورة مسبقة ترسبت في عقله عن هذه السكين، وسوف تصبح هذه الصورة القبلية ماهية عامة يصنع على قالبها كل سكين لاحقة *" وهكذا الله فإنه يخلق كل فرد طبقا لفكرة مسبقة عن هذا الفرد"*[1]، ثم إن سارتر يشير إلى أن فكرة (الماهية سابقة عن الوجود) ضلت مسيطرة حتى عند ملاحدة القرن 18 الذين قضوا على فكرة الله، ولكن ضلوا يعتقدون بماهية عامة يشترك فيها البشر، وهذا ما يجعلها سابقة/ مثل قالب نموذجي، أي مفهوم عام يجب أن يكون عليه البشر، ولما كانت الوجودية الملحدة ترفض وجود الله، فإنها تقر بمبدأ (**الوجود يسبق الماهية**)، الإنسان **يوجد أولا، ثم يكون** ما يريده وما يختاره هو، لا ما تفرضه طبيعة سابقة عليه أو تختاره قوة خارجية، وعليه يصبح الإنسان مشروعا إلى الأمام، انفتاحا في الوجود على كل الاحتمالات.

من جهة نظرية المعرفة السارترية وحسب المنهج الفينومينولوجي فلا يوجد أمامنا سوى الظاهرة التي تتبدى لنا بمعطياتها الحسية المباشرة، إذ يرفض سارتر (الشيء في ذاته) كما عند **إمانويل كانط kant** (1724 – 1804)، الذي لم يرفض وجود ماهية شيء(الشيء في ذاته) Noumenon لأننا نعتمد حسبه على الحدس الحسي في معرفتنا للعالم، وحيث إن كانط يقسم الموجودات إلى نوعين: 1– ظواهر، 2 – أشياء في ذاتها، ولما كان إدراكنا يقتصر على معرفة الظواهر فقط، كان الشيء في ذاته غير ممكن معرفته[2]. كما أن سارتر يرفض الوجود بالقوة عند أرسطو(384-322)ق.م، فكل

---

[1]- المصدر السابق، ص 12.

[2]-بوخينسكي إ.م، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر : عزت قرني، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، 1992. ص 26-27.

موجود هو موجود بالفعل•، إذاً لا يوجد سوى عالم واحد هو عالم الظواهر المتبدية لنا والوجود بحد ذاته ظاهرة لأنه يقع تحت إدراكنا المباشر.

عندما يحاول سارتر بناء انطولوجيا فينومينولوجية كما عنون مؤلفه المهم (**الكينونة والعدم** – *بحث في الانطولوجيا الفينومينولوجية* -) 1927، يخلص إلى تمييز نوعين من الوجود معطيين خلال البحث : الوعي، وموضوعات الوعي وسنحاول شرحها فيما يلي :

أ-الكينونة في ذاتها l être -en –soi : والذي تمثل موضوعات الوعي، ولأنه من باب التراتب الزمني الوجودي الذي يجعل الكينونة في ذاتها سابقة على وجود الوعي، سنبدأ بتحليلها أولا، و هي تظهر في البداية على أنها"*مجموع الواقع، أو الوجود المباشر*"[1]، هذا الوجود الممتلئ أمامنا والذي يظهر منغلقا عنا في انكفاء عميق مع نفسه بحيث " *هو وجود مصمت Opaque بالنسبة إلى نفسه، لأنه ممتلئ بنفسه، دون أن يكون فيه داخل يمكن أن يجعله في مقابل خارج على صورة شعور، أو حكم أو قانون، وليس في هذا الوجود سر، وهو وجود متكتل Massif، جوّانية Immanence لا يمكنها أن تتحقق، وتأكيد لا يمكنه أن يتأكد، ونشاط لا يمكنه أن يفعل، ولما كان متعجّنا في ذاته، فإنه ما هو عليه، ولا شيء أكثر من ذلك*"[2]، وإذا أردنا مثالا فلنلاحظ الحجر ، فهو ما هو عليه، ولما كان هو ما هو عليه ولا شيء أزيد من هذا فإن كينونته تتطابق دائما مع نفسها، بحيث لا يوجد تنافر أو اختلاف يهدد انسجام هذه الكينونة. إذا **تظهر** هذه الكينونة " *قائمة هناك، لا شك فيها، جامدة، متكتلة وكثيفة، لا يعتورها أي فراغ، ولا تحتمل أي مسافة بينها وبين ذاتها (لأنها هي ذاتها)، فهي ملاء مطلق خال من الوعي*"[3]. كل هذه الصفات تحوزها هذه الكينونة المتميزة عن الوعي من خلال ما يجد الوعي نفسه فيه من الإطباق المطلق الذي تمارسه (الكينونة في ذاتها) عليه، وحاول سارتر أن يترجم هذا الاكتشاف لهذه الكينونة في

•- يقسم أرسطو (384-322 ق.م) الموجودات إلى نوعين : موجودات بالقوة (وهي الوجود الممكن الغير موجود فعلا وواقعا) والموجودات بالفعل (وهي كل الموجودات العيانية الواقعية) .

[1]- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984. ص 568.

[2]- الكينونة والعدم، نقلا عن : ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية، تر: فؤاد كامل، دار الآداب، ط1، 1988. ص 124.

[3]- حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، مرجع سابق، ص 114-115.

روايته المبكرة "**الغثيان**" La Nausée سنة 1938، حيث يجسد الغثيان التجربة الوجودية التي عايشها سارتر لدى اكتشافه الكينونة في ذاتها، و هو في الحقيقة اكتشاف لـ" *واقعة عدم* ***وجود إله*** *يقدم تبريرا نهائيا للعالم، وهو السبب الأساسي لغثيان روكنتان (بطل الرواية)*"[1]، و من ثمة يظهر هذا الكون/العالم/-الكينونة في ذاتها- **عرضياً ولا معقولاً** .

ويحاول سارتر تفنيد نظرية الخلق التي تشوش على فهم الكينونة في ذاتها بنقد مفهوم **الخلق من عدم Création ex nihilo**، وذلك من خلال نزع الخلفية الزمنية عن تكوين الكينونة في ذاتها، أي من خلال منع أي علاقة لهذه الكينونة مع كينونة أخرى[2]، ذلك لأن الكينونة في ذاتها تتمتع بهذا التعجن والانغلاق على نفسها بحيث لا يوجد أي علاقة داخلها لانعدام الانقسام الداخلي أصلا، فينفي هذا الوجود فرضية الخلق التي تعني حمل المخلوق لمعالم **الذاتية الخالقة**، لأن الذات الخالقة لا تستطيع خلق ما هو **موضوعي** عنها، فيصبح المخلوق هنا لأجل الخالق وفي مقابله دائما، وهذا ما ينفي عنه صفة أن يكون مخلوقا -الذي يعني انفصاله عن خالقه-، بحيث ليكون الخلق حقيقيا يجب أن ينفصل المخلوق بنفسه عن خالقه لتصدق عليه تسمية المخلوق، ويغلق على نفسه ويتخذ الوجود الخاص به (مثل الكتاب بالنسبة لمؤلفه)[3]، أي يصبح كينونة في ذاتها، ولكنها هنا لا تستطيع امتلاك نفسها بنفسها لتسمى وجودا أصلا بوجود خالق، أي أن وجود خالق يستحيل معه القول بمخلوق منفصل وموضوعي عنه لعجز **الذاتية الإلهية** -وأي ذاتية أخرى- أن تخلق **موضوعية** –والتي هي صفة المخلوق الأصلية- فحين نقر بوجود إله، فلن يكون العالم سوى **بعض/جزء** هذا الإله، أي سيصل هذا العالم إمداد مستمر من خالقه بلا حد، ونسبة الخلق المستمر Création continuée لله تجعل المخلوق غير متميز عن الخالق على الإطلاق" *يجعله يذوب فيه....يضمحل في الذاتية الإلهية* "[4]، وعليه نكون هنا أمام النتيجة التالية: **إذا وجد إله،**

---

[1]- فيليب تودي، أقدم لك سارتر، تر : إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2002. ص22.
[2]-بوخينسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سابق، ص 288.
[3]-أنظر ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية، مرجع سابق، ص124.
[4]- جان بول سارتر، الكينونة والعدم، تر : نقولا متيني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009. ص43.

يستحيل وجود خلق أو إرادة خلق نابعة منه، لأن المخلوق شرطه أن يكون موضوعياً، والإله ذاتية يستحيل عليها إيجاد ما يسمى مخلوقاً موضوعياً منفصلاً عنها.

إذن وسط هذه الكينونة المعتمة والمنغلقة على نفسها التي يكونها العالم، كيف يكون الإنسان صاحب الحرية والإمكانية الدائمة، كيف يوجد كائن/مشروع متوتر ينخر هذه العتمة وينيرها؟.

ب- الكينونة لذاتها l être- pour-soi: و هذه الكينونة لذاتها هي أقرب إلى مشروع وجود منه إلى الوجود المكتمل الثابت، لأنها متغيرة، قوامها النزوع المستمر نحو المستقبل، والتنصل المستمر من الماضي. فهي كينونة لها في كل لحظة حالة غير حالة اللحظة السابقة، على خلاف الأشياء المادية ذات الذاتية الثابتة، تحاول في كل لحظة بناء ذاتها لأنها لا تحوز ماهية معينة، بل هي وجود مفتوح مُطالَب بتحديد نفسه في كل لحظة، " *ولهذا فنحن لا نستطيع أن نملك كينونتنا كما نملك شيئا* "[1]، أي لا نستطيع التحديد العام والثابت لذاتنا، فنظل نعدو وراء ذواتنا ولا نستطيع اللحاق بها، لأنها تفلت منا كل مرة، لذلك وجودنا هو أن **نكون وراء أنفسنا دائما**، فهي محاولة دائمة ودؤوبة **للتطابق مع ذواتنا** في مطاردة أبدية، وتبدأ هذه المطاردة منذ اللحظة التي يميز الشعور/الوعي نفسه فيها عن الكينونة في ذاتها، بحيث يجد نفسه دائما في حالة تمييز وفصل عن الكينونة في ذاتها" *إذ بواسطة **النفي الأصلي** تؤسس الكينونة لذاتها نفسها على أنها ليست الشيء* "[2]، فعندما أشير مثلا إلى (هذا الكرسي) فأنا أحدد ذاتي في تلك اللحظة بأنني **لست** (هذا الكرسي)، وكذلك لأن الوعي لا يقف من العالم موقف المعرفة فحسب، بل هو يغير في مادته وتكوينه من خلال الغاية والرغبة والفعل، بأن ينفصل الوعي عن الحاضر وينفيه قبليا ليرغب ويريد، وعليه فإن" *الانفصال عن الكائن بالفعل ونفيه في كل تحرك للوعي هو ما يحيل إلى الفعل* "[3]، فالوجود الإنساني يصبح دائما وفي كل لحظة **عدم حصول/عدم تحقق،** فيضطر الوعي دائما إلى تجاوز هذه الحالة باستمرار، أي أنه إلى جانب انفصال الوعي عن الأشياء **ليكون**. كذلك فإن الوعي ليحضر أمام ذاته/ليعرف ذاته، يجب توفر مسافة بينه وبين ذاته، أي توفر مسافة بين العارف

1- مجاهد عبد المنعم مجاهد، سارتر عاصفة على العصر، مرجع سابق، ص 28.

2- الكينونة والعدم، نقلا عن : حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، مرجع سابق، ص117. والتسويد من عندنا.

3- حبيب الشاروني، الوجود والجدل في فلسفة جان بول سارتر، منشأة المعارف، الإسكندرية، القاهرة، ط1، بدون تاريخ، ص 24.

والمعروف، هذا النقص/الفجوة هو ما يسميه سارتر (**العدم**)، إنه مرض في الوجود، شرخ و ثقب دائم، مصدره الوعي/الكينونة لذاتها، مرض ونقص يضمن الحرية الدائمة والانفتاح اللامحدود للوعي، وهكذا يقرر سارتر أن الإنسان ثغرة في الكينونة في ذاتها، أو تصدع في حائط الوجود العام ، **إنه مصدر العدم في العالم،** لأنه هو الذي يسبب انعدام التجانس في نسيج الكون، فلو تصورنا الوجود في جملته كثمرة ، لكان الإنسان بمثابة الدودة التي تنخر جوف تلك الثمرة[1] .

في خضم هذا الفشل الدائم للتطابق مع ذواتنا، للاستقرار، لمحاولتنا دائما أن نكون (**لـ**) ذاتنا، لإيجاد الأمن جراء القلق الوجودي لهشاشة وجودنا الذي هو (**عدم دائم يبحث عن وجود**)، يحاول الوعي أن يكتسب صلابة وثبات الكينونة في ذاتها، صلابة الحجر والصخر، ولكنه وللأسف لن يكون وعيا إن كان موضوعا[2]، وهنا نقف أمام موقف ساخر، بحيث تظهر حرية الوعي وعدم استقراره، ملاشاته لذاته، **تجاوزه الدائم لذاته،** على أنها تشكل قوة الإنسان وتفرده في العالم ، وكذلك تظهر في نفس الوقت على أنها نقطة ضعفه وهشاشته وعدم استقراره الأبديين، فالكينونة لذاتها تريد اكتساب صفات الكينونة في ذاتها بدون أن تفقد صفاتها ككينونة لذاتها، أي أنها تريد أن **تكون** مع **الوعي** الدائم بكينونتها، وهذا **مستحيل،** لذلك الإنسان يظل طوال حياته يعاني القلق والملل وعبث وجوده كعاطفة تفشل دائما، ثم عاطفة أخرى ففشل وهكذا، لذلك يصف سارتر الإنسان بأنه " *حماسة لا فائدة فيها* "[3].

من المهم هنا أن نشير إلى أن محاولة التطابق مع الذات التي تسعى إليها الكينونة لذاتها والتي هي فشل دائم –بل جوهر الكينونة لذاتها هذا الفشل الدائم في التطابق مع ذاتها- لا تتوفر إلا في صورة **الإله الكلاسيكي،** من حيث هو حرية مطلقة وإرادة لا حد لاختياراتها، وفي ذات الوقت ذو علم كلي شامل وثابت من الأزل إلى الأبد، أي أن الكينونة لذاتها تريد أن تحوز صفات الله، تريد أن تكون بصفة دائمة وعلى وعي دائم بكينونتها" ***تريد أن تكون الله***"[4]، ولما كان هذا التصور أمرا غير ممكن، لأننا

1- أنظر بالتفصيل كتاب : حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، مرجع سابق، ص 127-128.
2- مجاهد عبد المنعم مجاهد، سارتر عاصفة على العصر، مرجع سابق، ص 28-29.
3- عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص568 .
4-بوخينسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سابق، ص 293. والتسويد من عندنا.

أوضحنا سلفا أن التجاوز/التعالي• الوحيد الذي تمارسه الكينونة لذاتها هو في محاولة التطابق الدائم مع ذاتها، ومحاولة رأب الصدع والفراغ بينها وبين ذاتها، يصير مفهوم الله دخيلا على الواقع الإنساني، غائبا عن كل الإنجذابات التي تجذب الوعي، نشازا بالنسبة للمكون الوجودي الذي حصّلناه سلفا.

•- يكاد يجمع كل الفلاسفة على أن التجاوز والتعالي الذي تمارسه الذات الإنسانية، يكون دائما نحو كيان/ مفهوم/إله علوي(فوق التصور والإدراك).

- 2 - "الفردانية " المتطرفة، أو " عندما يصبح المطلق ضد الفرد " .

" نكون أو لا نكون " – هاملت- شكسبير.

غالبا ما يرمز إلى الجماعية/الشمولية (collectivism) كنقيض للفردانية (Individualism) والجماعية تشدد على أن قيم وأهداف المجتمع والدولة يجب أن تأخذ حقها قبل حق الفرد،هذا بالمعنى العام، ولكنه في " *علم الوجود Ontnlogie يطلق على القول بأن الوجود الحقيقي للأفراد الجزئية وليس للكليات العامة*"[1]، أي أن الفرد هو الموجود الحقيقي وليس الأنظمة الشمولية والكليانية التي تعامله كقطعة من الأحجية، أو كقطعة من الآلة العملاقة (النظام الكلي)، لذلك كان اكتشاف واقعة الفرد أحد انتصارات ومكتسبات الحداثة.

يأتي كمدخل لدراستنا هذه الفيلسوف الدانمركي **سورين كركيغارد** (1813- 1855)، كرائد للمذهب الوجودي – المؤمن منه خاصة – و مبشّر بالفردانية على الضد من مذهب **هيغل**(1770-1831) العقلاني الموضوعي الذي يرجع الفرد إلى الكل، بحيث أن النظام هو الحقيقة، وفي سيره العام يعمل الأفراد في سبيل الهدف العام لهذا النظام، وعن هذا الصراع يقول بدوي :

*"لقد كان الفكر الحديث صراعا بين الذات والموضوع من أجل تحرر الأول من الثاني ، صراعا يبلغ أوجه في المثالية الألمانية، التي كاد أن يتم على يديها هذا التحرر، ولكنها بدلا من تأكيد **الذات المفردة**، استبدلت بها ذاتا كلية أسمتها **الأنا المطلق**، أو الروح الكلية، كما في فلسفة هيغل، ثم سار كيركغارد خطوة أخرى في هذا السبيل ولكن نحو توكيد الذات المفردة، تلاه نيتشه فتقدم في طريق الذاتية المفردة بسرعة أكبر "*[2].

---

[1]- حسن الكحلاني، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط1، 2004، ص 23.

[2]- الزمان الوجودي، عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 1، 1945، ص 135-136. والتسويد من عندنا.

إن التركيز على الفردية والذاتية منها خصوصا•، جعل الفردانية التوجه الرسمي للمذهب الوجودي البعد كيركغاردي، حيث تصبح هذه الذات خاصة وفردية إلى أقصى الحدود، تختلف عن الذات المفكرة عند ديكارت، ولا يمكن أن تنحل إلى نظام من الأفكار العقلية كما عند هيـغل، وهي "*ليست جزءا من نظام وليست لحظة في سياق تاريخي، بل هي (أنا) فريد لا يمكن إرجاعه لغيره* "[1] ومن هنا تأتي أهمية التوجه الفردي الوجودي الذي أنقذ الفردانية الذاتية من شمولية التاريخ، التاريخ والنظام العام الذي أهمل الفرد الفاعل في التاريخ، الفرد المتحمس والمريد والعاطفي.

علينا نذهب إلى أقصى الحدود لنسأل سؤالا مثل : أيهما أكثر وجودية(الوجودية الإلحادية أم الوجودية الإيمانية) ؟، فيكون من الأنسب لنا أن نحدد المعيار الذي نقيس على أساسه نسبة الوجودية في كلا منها، علما أن هذا المعيار لابد أن يكون تعبيرا جوهريا عن صميم ماهية الفلسفة الوجودية وفى خضم تنوع علاقات الذات مع كينونات أخرى داخل الوجودية لا يكاد يكون هناك اختلاف على أن القضية الأساسية في الفلسفة الوجودية هي تحرير الإنسان الفرد من كافة أشكال استلاب تلك الفردية. إنها قضية الفردانية والحفاظ على الفرد من سطوة وسيطرة الحشد سواء كان ذلك الحشد هو المجتمع أو أعرافه أو كتلة الجماهير أو القيم الجاهزة أو الأديان أو سائر العموميات وكل ما من شأنه طمس الفرد و إفقاده حرية الاختيار ومسئولية هذا الاختيار، وما إن نقرر مفهوم الفردانية معيارا للفصل داخل المذهب الوجودي حتى نجد أن "*سارتر يسير بمقولة الفردانية المحورية في الفلسفة الوجودية إلى منتهاها..إلى الهجر والإلحاد ..الإنسان وحيد تماما ومهجور في هذا الكون ،لا إله يقيم معه شيئا من التواصل*" [2] ، ثم إن التجاوز والتعالي الذي نجده عند (كيركغارد) و(كارل ياسبرس) كممثلين عن الوجودية الإيمانية هو علو وتجاوز زائف، دخيل ومناقض للفردانية الحقيقية، هذا إلى جانب الدين أيضا كخطاب ونظام حياة، فعندما يأخذ الدين شكلا من أشكال القيم الجاهزة والعموميات السائدة ويتسرب في العقل الجمعي ومجتمع الجماهير كتعليمات وأوامر، يكون له دور كبير وفعال في سلب إرادة وحرية الفرد والقضاء على

•- الذاتية نقيض الموضوعية، والفردانية نقيض الشمولية والكليانية.

[1]- حسن الكحلاني، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 52.

[2]- يمنى طريف الخولى : بين الحادية سارتر والوجودية المؤمنة ، بحث منشور ضمن ندوة جان بول سارتر رؤى وقراءات ، المجلس الأعلى للثقافة - مصر، من 12-14 ديسمبر 2005 ، ص 68 .

اختياره الحر ومسئوليته الحرة عن ذلك الاختيار، كما نرى كذلك في الدول الدينية حيث يأخذ الدين شكلا من أشكال السلطة السياسية ذو التوجه الشمولي، فعند حدوث ذلك تكون الوجودية الدينية نوعا من اللاوجودية على الإطلاق.

إن الفردانية التي لا تستطيع أن تقيم هذا التواصل مع أي إله منشغلة بفشلها الوجودي في عدم التواصل، حيث أنه ليس من الممكن فيما يرى سارتر أن تقوم علاقة جوهرية فيما بين الذوات، لأن الذات/الوعي : تعتمد على **السلب/النفي** الدائم في علاقاتها الخارجية لتثبيت ذاتها وتفعيل حريتها، فتصبح أي علاقة مع آخر فاشلة في النهاية، ثم لأن كل ذات إنما تنزع نحو اعتبار غيرها من الذوات مجرد موضوعات، وحتى الذات الأخرى فإنها لا تراني سوى موضوع/شيء بالنسبة لذاتيتها الفردية، بحيث أن كل ذات شعور/وعي ينظر حوله إلى موضوعات لوعيه، فكل نظرة من الآخر هي محاولة لتشييئي، لسلبي ذاتي وتفردي كوعي، سلبي كل الموضوعات التي توجد معي[1]، كأنها معركة أبدية من أجل الامتلاك بمجرد النظرة، وسارتر يفيض في هذا المبحث ليؤكد على أن تواجد الذوات تواجد عدواني تملكي في كل وقت، وهذا ما يجعل **الله كأعلى آخر** في العالم، ضمن الآخرين الذين أنا في حرب معهم لتوكيد ذاتي وحريتي في كل لحظة، إنه – أي الله- مرفوض كما هو حال الآخرين في كل سلب/نفي أقوم به.

يحيل التطرف في الفردانية أيضا -من وجهة نظر سارتر-إلى عدم فهم أي ذاتية أخرى غير ذاتيتي، بحيث أن ذاتيتي تعتمد على الـ(أنا) الفرد فيّ، الأنا الخالص الذي لا يتصل بأي أنية أخرى، لأنه لا يستطيع استيعابها،لا يستطيع فهم أنية غير أنيته، فكل آخر هو موضوع/شيء، وعليه فإن الذات لا يمكن أن تنفذ إلى باطن غيرها من الذوات، لا تستطيع الفهم والتوحد والمشاركة، لا تستطيع التواصل، **والله لا يكون استثناءا لهذه لقاعدة** المأساوية، وبذلك من العبث الحديث عن محبة أو مشاركة أو تآزر

---

[1]- أنظر : بوخينسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سابق، ص 292.

بين الذوات، لأن حضور الذات أمام الغير معركة حقيقية بالرغم من أنها هادئة، صراع لامتلاك الآخر قبل أن يجمدني بنظرته ويحولني إلى موضوع ضمن موضوعاته.

الكينونة من أجل الآخر **l être -pour –autrui :** إذا هو الانجذاب الثاني للكينونة لذاتها بعد انجذابها الأول والرئيسي نحو التطابق/ الكينونة في ذاتها، وهو انجذاب فاشل في النهاية كما هو واضح.

ولكن سارتر يعود ليُعنى بالآخر: فنحن محتاجون إلى الآخرين لنكوِّن شخصيتنا، كوننا في نظرهم كالأشياء، وحياتنا تقوم على أساس الصورة التي يأخذونها عنا[1]، لذا نحن نسعى وراء الأهمية في عيون الآخرين التي هي أسهل تحصيلاً من موافقة وعينا•. وبهذا تبرز قيمة أخرى، بالإضافة إلى قيمة الحرية عند سارتر، هي قيمة التضامن الإنساني عبر التاريخ : التضامن مع المظلومين وبهذا يكون ما هو خير للفرد خير للمجموع. وهذا ما كرَّس سارتر أدبه وحياته لخدمته من خلال تأييد الثورات والمقاومة في العالم الثالث.

تحيل الفردانية إلى تحصيل مبدأ السقوط في هذا العالم للفرد "*وعندما نتكلم عن السقوط – وهو تعبير عزيز على هيدغر- فإنما تعني أن* ***الله ليس بموجود،*** *وأن علينا أن نستخلص لأنفسنا النتائج المترتبة عن عدم وجوده، وأن نستمر في استخلاصها حتى تمام النهاية* "[2]، وعليه فالإنسان بمفرده في العالم ، لقد وُجد دون إرادته، وهو مجبر على تقبُّل هذا الوجود. وهذا يحمِّله مسؤولية كبيرة ومطلقة، فإنه إلى جانب تحمله مسؤولية أي فعل يفعله، فإنه كذلك يحمل عبء العالم كلِّه، وبذا يكون مسؤولاً مسؤولية تامة عن اختياره، ليس لكونه فردًا، إنما يمتد ذلك إلى جميع الناس، وذلك لأن القرار الذي اختاره بنفسه قد اختاره لجميع الناس، لأنه باختياره لنمط معين من الوجود/القرار/الفعل، فهو يرسم

---

[1]- سارتر، الوجودية مذهب إنساني، مصدر سابق، ص 46.

• - حالة الوعي العصي على التطابق مع ذاته توصف باختصار :
(أنا أكون ما لا أكون، ولا أكون ما أكون je suis ce que je ne suis pas ;et je ne suis pas ce que je suis)

[2]- سارتر، الوجودية مذهب إنساني، مرجع سابق. ص 23.

تصوُّره للإنسان كما يجب أن يكون[1]، أي أنه إعلاء لقيمة هذا النوع من **القرار/الفعل/الموقف**، ويؤكد في الوقت نفسه قيمة ما يختاره، أي أنه مصدر القيمة، وأخيرا هو –ضمنا- يدعو الناس إلى الإقتداء به لذلك تظهر الأخلاق السارترية عبارة عن رهان (رهان على الإنسان وحريته).

إذا برأي سارتر، لن يكون الإنسان إنسانًا، ، إذا لم يكوِّن وجوده الشخصي الخاص، بعيدًا عن مهزلة الحياة وأوضاعها. وهكذا فإن فلسفة سارتر تدور بعمومها حول تحقيق الفرد ذاته عن طريق الفعل الحر والموقف الذاتي الذي من شانه الإعلاء من مكانة الإنسان وسط غياب الله وعبثية العالم، ويصبح الله هنا ضد الفرد، مطلق ذو قيمة مطلقة تعصف بالذاتية والتفرد والحرية، تهديدا لتوكيد هذه الفردانية والخصوصية، وتتكرر المعادلة الآتيـة على طول الفكر السارتري :

إذا **وجـد الله**، فالفردانية/الذاتية/الإنسان **لا شـيء**.

1- أوراق فلسفية، مجلة دورية، العدد الرابع عشر، القاهرة، مصر، 2005 . ص 170-171.

- 3 - الحرية المطلقة " عبث الوجود وإلوهية الإنسان " .

(**أورست** : أنت ملك الآلهة يا جوبيتر، ملك الصخور والنجوم، ملك أمواج البحر ؛ ولكن ما كان ينبغي لك أن تخلقني حرا.)

– الذباب- سارتر.

يمكننا القول أن قوام الفلسفة الوجودية-وخصوصا الوجودية السارترية- هو الحرية، حيث لم يُنظّر بإسهاب لمفهوم الحرية كما حصل في فلسفة سارتر، فبعد أن كانت تعرف مدا وجزرا على مختلف العصور والمذاهب الفكرية، تصل لتتوحد مع مفهوم الإنسان ولتؤلّه كأقصى حد في وجودية سارتر.

فليست الحرية –في فلسفة سارتر- قدرة من قدرات الإنسان أو ملكة يكتسبها الإنسان، بحيث لا يمكننا أن نتناولها بعيدة عنه، وأن نصفها كشيء مستقل، وإنما هي في صميم وجود الإنسان[1]، أي هي والإنسان نفس المعنى، بمعنى كلاسيكي : هي جوهر الإنسان، حيث يقول سارتر : "*إن ماهية الكائن البشري معلقة بحريته، وأن ما نسميه حرية هو إذن لا يمكن تمييزه عن وجود (الحقيقة الإنسانية). إن الإنسان لا يوجد أولا ليكون بعد ذلك حرا، وإنما ليس ثمة فرق بين وجود الإنسان ووجوده حراً* "[2]، وعلينا هنا أن نرتد لمفهوم (الوجود سابق للماهية)، لأن سارتر يربط هذا المفهوم بالحرية، بحيث أن من نتائج القول بأسبقية الوجود على الماهية (فكرة الحرية)، لأن الإنسان لم يكن شيئًا في بدء وجوده، ليس ماهية كما أسلفنا بل هو عدم، ملاشاة دائمة، فهو بسبب هذا التكوين الاونطولوجي يضطر في كل مرة أن يختار، وحين يختار فهو يختار ذاته، يختار ماهية ما يتمثّلها، **يكون** بالمعنى الأصح، فعندما يختار فهو يختار أن يكون لا أن يبقى عدما، فهو يصمّم ويخلق نفسه دائما، لأنه حر، بل هو الحرية ذاتها، وخلقه الدائم لنفسه يأتي من أنه يختار في كل مرة، بل هو مجبر على أن يختار في كل مرة ماذا يكون، ولذلك يقول سارتر: "الإنسان محكوم عليه أن *يكون حرا* "[3]، لأنه في رفضه لحريته رفضه لوجوده أصلا، وحينما يقول سارتر إن الإنسان حر فإنه يعني بذلك أن الإنسان قد قذف به إلى هذا العالم، دون أن يكون

---

[1]- حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، مرجع سابق . ص 133.
[2]- الكينونة والعدم، نقلا عن : نفس المرجع ص 133.
[3]- سارتر، الوجودية مذهب إنساني، مصدر سابق . ص 26.

في وسعه أن يتخلص من هذا الوضع الذي يجد نفسه فيه. فالإنسان قد ترك لنفسه، ووجوده قد أودع بين يديه، وما حريته سوى تلك المقدرة الذاتية على تكوين نفسه واختيار أسلوبه في الحياة، وإذن فإن الحياة الإنسانية ليست سوى اختيار للذات، في كل لحظة من لحظات وجودنا. وليس ثمة رجاء في أن يتخلص الإنسان من هذه الضرورة التي قد فرضت عليه فرضا، لأن الإنسان ليس حرا في أن يتخلى عن حريته، وهنا ينشأ **القلق** L'angoisse كشعور دائم، القلق الوجودي الأبدي لأنني مجبر على تحديد ذاتي والاختيار بدون أمل في التوقف عن الاختيار، إضافة إلى انعدام المعيار الذي أختار بموجبه.

وقد يحاول الإنسان كثيرا الفرار من هذا القلق، الهروب من الطابع المأساوي والفاجع للحرية بالتخلي عن هذه الحرية[1]، كما يحدث في **الدين** مثلا، من حيث التعلق بمقولة القدر، وتصور خطة للكون تحكم مصائرنا، الإيمان الذي نحاول به التخلص من القلق، من القرار، من الاختيار، وهذا ما يسميه سارتر **بسوء النية** (Mauvaise foi أو Bad faith).

وحتى حينما يعمد الإنسان إلى الكف عن كل اختيار، فإنه يحقق لنفسه ضربا من الاختيار، لأن عدم الاختيار هو في حد ذاته نوع من الاختيار. وليس في وسع أحد أن ينهض بممارسة حريتي عوضا عني، بل أنا مسئول عن نفسي، ولا سبيل إلى التماس أية أعذار للتخلي عن حريتي، لأن تلك الحرية هي وحدها التي تعبر عن وجودي باعتباري كائنا غريبا قد عزل في عالم لا سبيل له إلى أن يتحد به تماما، أو أن يندمج فيه اندماجا كليا.

أمام هذه الحرية المطلقة التي عزاها ديكارت من قبل لله، يصبح الوعي حرا هو أيضا حرية إلهية[2]، أي أنني عندما أقول **أنني حر فأنا أنحو نحو الله**، وهذا ما يذكرنا بالأصل النيتشوي لهذه النزعة التأليهية للإنسان حيث تؤله إرادته الحرة التي يعزى إليها المقدرة على أن تخلق أيضا، حيث يقول زاردشت "نيتشه" [3] : "*وهذه الإرادة هي ما أهاب بي للابتعاد عن الله وعن الآلهة، إذ لو كان هنالك آلهة لما بقي شيء يمكن خلقه* "، لذلك نتساءل : كيف لا يصبح الإنسان إلها وهو يحوز المقدرة على خلق

1- حبيب الشاروني، بين برغسون وسارتر أزمة الحرية، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1963 . ص125

2- مجاهد عبد المنعم مجاهد، سارتر عاصفة على العصر، مرجع سابق . ص 27.

3- فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، تر : فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، مصر، 1938. ص 73.

ذاته ومصيره ومصير العالم؟. غير أن الحريـة هنا تحيلنا إلى مفهوم **العبث** Absurdity حيث الإنسان بلا نموذج، بلا معايير، وعليه فإن ذاته التي هي حرية محضـة تصبح مصـدر الحريـة، في حين ينبغي أن تكون الحريــة غاية لها، لذلك فعندما لا يعني أن تكون الكينونة لذاتها غير حرية مطلقة، فإن ذلك يحيلنا إلى حقيقة استحالة وجود حرية مطلقة أخرى تزاحم حرية الكينونة لذاتها، وإلا حدَّتها أو أحسَّت الكينونة لذاتها بوجودها كعامل تضييق و تحديد، وهنا أيضا تبرز لنا هذه الحريــة مفهوم **الهجر** Délaissement الذي يواكب الكينونة لذاتها، أي أن الإنسان يعايش واقع كونه مهجورا في هذا الكون بلا سند أو معونة خارجية، لا يجد في نفسه أو في من حوله معيارا يبني عليه قيمه، لذلك يظل الإنسان/الوعي يختار في كل مرة لعله يجد ذاته، ولا يتحقق الوعي أو يحقق ذاته كل مرة إلاّ بالدخول في **موقف** Situated [1]، فأنا حين ألتحق بحزب معين فانا أختار لنفسي، أقرر، وكذلك فأنا أبني العالم بقراري وموقفي من حيث تأثيري في بنيته ودلالاته، وكذلك فأنا أختار للآخرين بمنح موقفي بعدا قيمياً، من حيث إعلاء مكانة وقيمة الموضوع المختار، وعليه فإننا لا نتمكن تصور حرية بدون موقف حيث تتجلى، ولا نستطيع أن نتصور إنسانا ليس حرا، حتى العبد في قيوده، فهو حر في إرادة أو عدم إرادة تحطيم قيوده.

وهذه الصلة بين الحرية والموقف مهمة جدا، ليس بالنسبة لدراستنا عن سارتر فقط بل بالنسبة للفكر المعاصر على الجملة، لأن فكرة الحرية تحولت تدريجيا من **الحرية الميتافيزيقية إلى الحرية السياسية** أو من الحرية المجانية و الفارغة إلى حرية الارتباط بموقف والانخراط في عمل، وحين نتتبع سيرة سارتر الفكرية نرى بداية أعماله (رواية الغثيان) 1938 التي يصور فيها الحرية المجانية والفارغة التي تسبب الغثيان كتجربة وجودية، ثم ينشر سارتر بعده بعام 1939 مجموعة أقاصيص بعنوان **(الجدار)**[2] التي يصور فيها شخصياته في حريتها المجانية والتي تحاول الهروب منها بأدوار مصطنعة وتمثيليات مزيفة. وهنا لا تزال الحرية السارترية فردية، عبارة عن حرية ذاتية شاكية من عبثها

1- حبيب الشاروني، بين برغسون وسارتر أزمة الحرية، مرجع سابق . ص 144.
2- جان بول سارتر، الجدار، تر : هاشم الحسيني، منشورات دار مكتبة الحيات، بيروت، ط1، 1963.

ومجّانيتها، حرية قلقة[1]، ثم يتحول سارتر إلى الحرية الملتزمة وبالخصوص الالتزام السياسي و **الالـتزام** Engagement كمفهوم يدخل فلسفة سارتر نتيجة الحرب والهزيمة التي من نالت فرنسا حيث أن الاحتلال الذي تعرضت له فرنسا جعل سارتر ينخرط في المقاومة.

أصبحت الحرية ملتزمة في موقف المقاومة بدل الخضوع، وهذا ما ترجمه في أول مسرحياته السياسية **الذباب** 1943، حيث اقتضت أزمة فرنسا الحرية السارترية إلى أن تكون حريـة مقاومة/موقف، حرية عمل، ويترجم بطل المسرحية **أورست** ذلك بقوله لأخته **إلكترا** : "*لقد قمت بعملي يا إلكترا، وكان هذا طيبا، وسوف أحمله على كتفي كما يحمل عابر الماء المسافرين، وسوف أنقله إلى الشاطئ الآخر وأقدم عنه حسابا، وسأزداد بهجة ما ازداد هذا الحمل ثقلا علي، لأن حريتي هي إياه.*

"[2]، ولا نتورع أن ننهي فصلنا هذا نهاية مسرحية، بالرغم من التوجه الفلسفي التحليلي الذي يجب أن ينحوه، و حيث أن مهارة سارتر المسرحية تفوقت على مهارته التحليلية، وذلك من خلال تجسيد الأفكار الأونطولوجية الدقيقة والصعبة وتحويلها إلى حوارات مطولة بين شخصيات تعاني التجارب الوجودية الكبرى، وتجسد المقولات الوجودية التي ملأت فصلنا هذا كله، وحيث إن الحرية التي جهدنا في تحليلها أونطولوجيا محاولين رصد ضدّيتها مع الإلـهي، فإن **أورست** الجريء يترجمها لنا في حواره مع الإله **جوبتر** بما يلي :

"***جوبيتر*** *: ألست ملكك أيتها الدودة الوقحة؟ من خلقك إذا؟ .*

أروست *:أنت، ولكن ما كان ينبغي لك أن تخلقني حرا .*

جوبيتر *: لقد أعطيتك الحرية لتخدمني .*

أورست *: هذا ممكن، ولكنها ارتدت عليك، لا حيلة لنا بها، لا أنا ولا أنت ... لستُ السيد ولا العبد يا جوبيتر. إنني حريتي! فأنت لم تكد تخلقني حتى أصبحت لا أخصك .... نحن كسفينتين، إذا التقينا انزلق أحدنا عكس الأخر دون أن يمسه.* ***أنت إله وأنا حر....*** *فجأة، انقضّت علي الحرية، فأرعدت فرائصي، وقفزت الطبيعة إلى خلف، فلم يكن لي بعد من عمر، وأحسستني وحيدا كل الوحدة وسط*

---

[1]- أنظر كتاب : حبيب الشاروني، بين برغسون وسارتر أزمة الحرية، مرجع سابق . ص 157-158.

[2]- جان بول سارتر، مسرحية الذباب، تر : سهيل إدريس، منشورات دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، بدون تاريخ. ص 76.

عالمي الصغير التافه، كمن فقد ظله، ولم يكن شيء بعد في السماء، ولا "خير" ولا "شر" ولا أحد ليصدر إلي أوامر "[1].

علينا هنا أن نعلم أن إلحاد سارتر هو قرار ذاتي، شأن الإيمان الذي هو قرار أيضا، حيث بعيدا عن المجادلات اللاهوتية، تصبح نزعة الإلحاد موقف من المواقف، ولكنه موقف شجاع، بطولي، لأن الإلحاد ليس سلاما وطمأنينة، بل هو هوة مرعبة وشوك دائم، الرضى بالهجر وتحقيق الذات، وتجنب سوء النية Bad faith، حتى يتحقق المصير وإن كان مأساويا، لأنه وفي الحقيقة لن تتغير محنة الحياة و لن يزول الكرب والقلق و الحصر النفسي **حتى بوجود إله**[2]، ذلك أن الإنسان لا يستطيع الهروب من نفسه ومن تكوينها الذي فصلناه في الصفحات السابقة، لا يستطيع الهروب من الحرية والمسؤولية، لا يستطيع الهروب من العالم والناس (الكينونة لذاتها و الكينونة للآخر)، سيبقى حاله نفس الحال مع وجود إله، حيث أن الإنسان حقيقته في ذاته، مصدر الحقيقة في ذاته، والعالم إضافة إلى مفهوم الإله المفارق، كله ظلال ووهم يسعى لسلب الإنسان هذه الحرية أي ذاته، ويوافقنا السيد المسيح حين يقول في إنجيل متّى (16-24) [*لأنه ماذا ينتفع الإنسان لو ربح العالم كله وخسر نفسه*].

1- المصدر السابق، ص 90-91-92. والتسويد من عندنا

2- سارتر، الوجودية مذهب إنساني، مصدر سابق. ص 67.

ملاحظات ختامية تقويمية

ينبغي بغير أدنى شك أن نحيي الاتجاه الوجودي بصفة عامة في هذه العودة الرائعة إلى المشكلات الإنسانية، هذه المشكلات التي ضاعت بين المجادلات المعرفية والعلمية التي ألهت المفكرين عن الواقع الإنساني الصعب. إن هذه العودة إلى الأسئلة الحارقة المتصلة بالمصير الإنساني ملهمة حقا لإنسان العصر، الإنسان الذي ضيع وجوده في العالم، والتي هي مهمة في إعادة تحديد تصورنا للعالم.

بعد جولتنا في أونطولوجيا سارتر أمكننا أن نفهم موقف سارتر الإلحادي، والذي هو غايتنا القصوى من بحثنا هذا، الإلحاد الوجودي الذي يحرجنا ويحرج الإله الكلاسيكي، بأن يضع بجرأة ولأول مرة القضية التالية : (إذا كان الله موجودا فالإنسان عدم)، هذه القاعدة التي توصلنا إليها من خلال رصد المقولات الأونطولوجية لدى سارتر وتحليلها لفهم البعد الضد/إلهي الذي تحمله، فكان لنا أن حصلنا جملة من المفاهيم المهمة، ونحاول ترتيبها فيما يلي :

- إن مقولة " الوجود يسبق الماهية " تعني أن شخصية الفرد هو من يحدد ذاته ويمنحها محتوى، أي هو هو ماهيته، ولأنها لا تأتي عن طريق **قدر مكتوب** من قبل سلطة إلهية، بل بالعكس، الإنسان يولد حراً ومسؤولا، ويحدد نفسه من خلال أفعاله واختياراته ليبني ذاته الحقّة ويصنع لذاته حضورا اجتماعيا.

- يقول سارتر أن الإنسان هو الذي أوجد العدم في هذا العالم، وهو بهذه الهبة (خلق) العالم، وقد أسيء فهم هذا العدم وظن أنه عدمية أخلاقية، ولكن البطل السارتري ينغمس في العدمية، في عبثية العالم، فيشعر بتحدّ دائم، يختار وسط العبث، هذا ما يمنحه وجودا بطوليا، وبهذا يؤكد سارتر قيمة الإنسان ومسئولياته في العالم.

- الإلحاد بوصفه **موقفاً ذاتياً** من الوجود في المقام الأول، هو حق ذاتي، نابع من النقص الإنساني الذي يتوق إلى الكمال، يتوق للثبات، يتوق إلى الإلوهيـة، لذلك نستطيع أن نصرح بالحقيقة التي تفيد بأن الإنسان يولد من دون أي تطلع للما فوق، دون أي نزوع للتأليه، **يولد ملحدا**، غير أن هروبه من

مسؤولية صنع ذاته وعالمه تحيله للخداع، تحيله لسوء النية، للتنازل عن حقه فالإلوهية لكيانات وعوالم مفارقة تحمل عنه كاهل مسؤوليته الكبرى، ولذلك حان أوان الاعتراف وتحمل المسؤولية.

- إن الإنسان يظهر في ممارسته للحرية من خلال وجود حيز من الانتقائية أمامه. بعبارة أخرى، إن إمكانية الانتقائية للخيارات التي يراها مناسبة لحياته هي ما تجعله كائناً حراً، ومن هنا يشدد سارتر على مسؤولية الإنسان، فنتائج الاختيار الحر سيتحمل تبعاتها الإنسان نفسه، وهذا ما جعل سارتر طوال حياته ملتزماً سياسياً واجتماعياً.

- الالتزام والحرية عند سارتر هي نتيجة لقدرة الإنسان على صناعة حياته وانتقاء الخيارات التي يراها مناسبة له إذ أنه هو من يصنع قدره، هو من يصنع المعنى لحياته وليس هناك سلطة إلهية تحدد توجهاته والأحداث التي يتعرض لها في حياته.

- يستحيل الاعتقاد بفكرة أن مصير الإنسان مكتوب أو حتى معلوم مسبقا من طرف قوة عاقلة ومطلقة الحكمة، بحيث يكون هكذا تصور حكما مسبقا، سلبا للإمكانية، للمفاجأة، للعمل على التغيير، للممكن، سلبا للبطولة، مسرحية عرضت من قبل على جمهور لا وجود له وكتبت أدق تفاصيل فصولها في عقل الله، وبالتبادل، فان وجود الإله هو في حقيقته استلاب لحق الإنسان الأصيل في تقرير مصيره، في أن يصنع نفسه، أن يغير حقا بالعالم، لذلك فهو في أعمق توصيفاته: **مضاد للأمل**.

إذن، فبصورة أو بأخرى يمكن لنا اعتبار الإلحاد في جوهره هو ترجمة لنزوح الإنسان (بمفهومه الذاتي والجمعي المسئول) **نحو الأمل**.

- يمكن أن نلمّح إلى الخلط الكبير بين عدة معان للحرية ، من حيث معناها كفعل ومعناها من حيث هي قيمة، كذلك فإننا لا نستطيع فهم هذا الجبر الذي يغلف به سارتر الحرية من حيث إننا مجبورون إلى أن نكون أحرارا، ولعل هذا الخلط ناتج عن تذبذبه بين الحرية كمفهوم والحرية كفعل اجتماعي.

- إن التأسيس لمفهوم الفشل الدائم أو الحماسة التي لا طائل من ورائها، بسبب التركيبة الاونطولوجية للكينونة لذاتها، قد يبعث في الإنسان المعاصر الخوف أكثر من الشجاعة، أي تلك الشجاعة التي ينادي

بها سارتر (البطولة المأساوية)، ونرى أيضا في نزوع الكينونة لذاتها لتصبح (كينونة لذاتها وكينونة في ذاتها) أي النزوع إلى الإلوهية دليلا على وجود الله أكثر منه نفيا لهذا الوجود. إضافة إلى أننا لا نتقبل هذا النفي الغير مبرر لوجود هذه التركيبة الاونطولوجية (الكينونة لذاتها والكينونة في ذاتها) هكذا بدون دليل.

الفصل الثالث

مسرح العبث

" المأساة الإنسانية ".

تمهيد :

يعتبر مسرح سارتر خاصا جدا، إذ يأتي هذا المسرح منطلقا من مبدأ سارتري عميق وهو أن الإنسان وحيد أمام الإنسان، ووحيد في العالم. ليبرز هذا المزج الرائع بين الواقع المحسوس -إلى درجة الغثيان- والمفاهيم الفلسفية والأبعاد النظرية للوجودية السارترية، فلم يشأ سارتر لشخصياته المسرحية أن تظل بمثابة مخلوقات سلبية يدرسها النقاد ويحللون سماتها ويفسرون تصرفاتها، بل قدم لنا مسرحيات فلسفية تضطلع فيها الشخصيات المسرحية نفسها بمهمة تفسير المعنى التصوري الذي تحمله.

فالشخصيات المسرحية عند سارتر تقول هي نفسها كل ما يراد لها أن تقوله، وكل ما يمكن أن يقوله عنها الآخرون، حيث أن هذا النوع من المسرح يمتلئ بالعمل أو توقع العمل، أو كيف يتحمّل الناس أعمالهم، ومعنى هذا أنها لم تعد بمثابة موضوعات دراسة ينثرها المسرحي هنا وهنالك، وإنما هي قد أصبحت بمثابة شخصيات واعية تفهم ذاتها وتنقد سلوكها وتقلق على تصرفاتها.

وهكذا قد يكون في وسعنا أن نقول أن المسرح الفلسفي لم يعد ينتظر من النقاد أن يتعرفوا على شخصياته أو أن يدرجوها تحت بعض الأنماط الشخصية العامة، بل هي قد أصبحت تقوم بهذه المهمة لحسابها الخاص، أصبحت الشخصيات حالات وليست رموزا.

-1- نقد نزعة الندم أو " عندما تحيا الآلهة على خداع البشر ".

" إن أجبن المقاتلين هو الذي يعاني النّدم "

سارتر – الذباب- .

إن جماع فلسفة سارتر الذي استخلصناه من الأوراق السابقة يتجه إلى أن الإنسان ينبغي أن يحقق ذاته بالموقف والعمل، فهو ليس شيئا آخر غير ما يكونه بنفسه، وهو مطلق الحرية بأن يصنع بنفسه ما يريد أن يكونه، أو بالأحرى ما ينزع إلى أن يكونه. وهاتان الفكرتان، الحرية والمسؤولية، هما قطبا الفلسفة السارترية كلها، بحيث يصبغان المسرح السارتري بالكامل، وحيث إن **الدين من أكبر أوجه سوء النية (Bad faith)**، أي بمعنى الهروب من المسؤولية، و بوصفه التعاليم الإلهية و الديون التي يتعين على البشر إيفاؤها للآلهة/الإله، الدين بوصفه رأي الآلهة في البشر، الدين من حيث لزوم موت الإنسان من أجل أن يحيا الإله. لذلك كان الدين من أول ما اصطدم به سارتر في مسرحياته الأولى كمفهوم على الضدّ من الحرية، مع الفردانية، مع الإنسانية، ولذلك سوف نحاول هنا تتبع الإنتاج المسرحي السارتري الذي اهتم بإبراز الضرر الذي يمثله الدين على الإنسان وعلى حريته.

أ- باريونا أو ابن الرعد :

تأتي مسرحية (**باريونا** أو ابن الرعد) 1940 كأول عمل مسرحي ينتجه سارتر، وأُلّفت هذه المسرحية في ظروف خاصة جدا، إذ كتبها سارتر في أحد المعتقلات الألمانية في Trèves[1]، ولم تنشر هذه المسرحية إلاّ في العام 1970، حيث كانت مسرحية **الذباب** قد نشرت العام 1943، ومع تشابه الموضوع الفلسفي الذي تحمله كلا المسرحيتين، فإن مسرحية **باريونا** **تحمل** أفكار سارتر الأولى عن الإله والدين قبل أن تتحدد فلسفته على أنها فلسفة ملحدة، لذلك تحمل هذه المسرحية الإشارات الأولى

---

[1]- سعاد حرب، الأنا والآخر والجماعة : دراسة في فلسفة سارتر ومسرحه، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1994. ص 33

للإلحاد الوجودي الذي يرفض الله من أجل أن يحيا الإنسان، التأكيد على حرية البشر والتي تتعارض مع وجود إله، فتظهر هذه المسرحية الحرية الخالصة، العبثية، حرية الغثيان.

في المسرحية يأخذ دور البطل الأسطوري **(باريونا)**، ويتجسد الموضوع الأسطوري في **ولادة المسيح***، وتحاول المسرحيـة تصوير مقاومـة اليهود وحربهم ضد الرومان، فكانت الرمزية هنا واضحة : حض الفرد الفرنسي لينهض ويحارب الاحتلال الألماني، من أجل حريتـه. وتطالعنا المسرحية منذ البداية بلقاء بين الملاك المرسل من الله ليبشر بمولد المسيح، و مريم العذراء أم المسيح، ومنذ البداية يرتبك الملاك أمام رد فعل مريم حين يبشّرها، خليط من الذهول والفرح والألـم، هذه المشاعر التي يحسدها الملاك عليها لأنه خلق بلا مشاعر "*مذهولا أمام هذه الأفكار المفرطة في الآدمية...وصباح البشارة هذا، هو عيد الرجال، **لأنه دور الإنسان في أن يُقدّس*** "[1]. و هذا الذهول الذي يبديه الملاك أمام الألم والشغف الإنساني الذي هو محروم منهما، كل هذا إضافة إلى اختيار الإنسان (مريم) ليحمل ابن الله، يحيل إلى بداية تقديس الإنسان وتأليهه هو الآخر. الإله التوراتي يتنازل أخيرا ليشرك معه الإنسان في خططه المصيرية الكبرى، بعد أن كان ناقما على الإنسان طوال عصور بسبب الخطيئة الأصلية، ها هو يقترب من الإنسان ليعرض عليه التصالح، عن طريق المسيح، لقد بدأ الله يعي أن الإنسان لم يعد خائفا منه. ويصور (باريونا) هذا الموقف الجديد بين الله والإنسان بقوله : "*لو أبان لي الخالق وجهه من بين الصور، فسأرفض أن أطيعه **لأنني حر**، ولا يستطيع الإله شيئا ضد إنسان حر. باستطاعته أن يحولني إلى رماد، وأن يلهبني كشعلة. باستطاعته أن يجعلني أتلوى من الألم كما يتلوى الغصن في النار، ولكنه لن يستطيع شيئا ضد ركن الفولاذ هذا، ضد هذا الصرح الذي لا ينحني وهو*

*- يعالج سارتر هنا أسطورة ولادة المسيح، ويتعامل مع هذه الحكاية على أنها أسطورة أيضا، شأنها شأن الأساطير التي يستحضرها في مسرحه.

[1] - مسرحية باريونا (ابن الرعد)، نقلا عن : المرجع السابق، ص 41. والتسويد من عندنا.

حرية *الإنسان* "[1]، ليظهر أن حرية الإنسان هي في فشل قدرة الإله، إن هذا الموقف الذي يقفه (باريونا) يقتل الإله، يقتل معناه، وفي الأخير يقتل وجوده.

في خضم الحرب التي يخوضها (باريونا) بصفته القائد، يجرد نفسه من كل الأوهام والمعتقدات التي يضن أنها سبب في الهزيمة والاحتلال، ومن بينها الله : ذلك الإله الذي سلط الرومان على شعبه المختار ليتوبوا ويكفروا عن ذنوبــهم، وعلى رائحة الندم والتكفير الذي يمارسه البشر يحي الإله، على هذا النوع الغالي من البخور تعيش الآلهة، وتفتح معابدها للبشر. لذلك يدعو (باريونا) رجاله إلى عدم الإنجاب، لأن ذلك في رأيه خضوع للخطة التي يريدها الله حيث أنه يضمن بقاء البشر بالتوالد، ليضمن بقاءه، ليضل ذكره حيا، وبذلك يضمن وجوده. و(باريونا) يعارض هذه الخطة، حيث معنى " *أن ننجب ولدا هو تأييد للخالق في أعماق قلبه، هو أن نقول للإله الذي يعذبنا : (ربي كل شيء خيّر، وأنا أرد لك جميل صنيعك للعالم* "[2]، وهنا نلاحظ أن هذا المقت الكبير للطقوس الدينية، الإحساس بالإرهاب والقهر جراء الطقوس المخزية هو ما يجعل البشر يتمردون عليها بسرعة، أو بالأحرى يجعل الأبطال يتمردون عليها، حيث إن (باريونا) الوحيد بين شعبه يرفض أن يكون خاضعا لنزعة الندم والتكفير التي يستدرج الإله البشر إليها، ويستهزئ برجاله الذين يسارعون إلى الاحتفال بالمسيح كمخلص، كإله جديد، كدين جديد، كطقوس جديدة ترضي رغبة الرب، كوعد للخلاص من الاحتلال. الخلاص من الرومان في الندم والتوبة والرجوع للإله، و يعيّرهم (باريونا) بعبادة هذا الطفل في القماط و الأمل في الخلاص عن طريقه، رغم أن ما يحتاجونه هو قائد قوي، و حسّ بالمسؤولية، الرفض الداخلي للقهر والخضوع، ولكن يبقى (باريونا) وحيدا بعد أن يتخلى الشعب عنه ويقصدوا الرضيع المقدّس للاحتفال به.

1- المرجع السابق، ص 44.
2- نفس المرجع، ص 42.

يجد (باريونا) نفسه وحيدا، لأنه لم يقبل الشعب، لم يقبل الخداع لنفسه، ولحريته. وحيث أن الله يوصف في المسرحية بأنه الإله الغضوب والمنتقم، إله الثأر[1]، فهذا ما يجعل (باريونا) ومن وراءه سارتر ينقد هذا الانقلاب العقدي والطقوسي الذي سيمثله المسيح فيما بعد، هذا النبي الذي سيعلم شعبه أن "*أعطوا ما لقيصر لقيصر* "**(لوقا 20 : 25)**، بحيث يعلمهم الانهزامية والخضوع، النبي الذي سيقلب القيم الأخلاقية ليصبح الضعف والاستسلام والشفقة على رأس الفضائل. هذا الخضوع والتحريض على عدم الثورة والتغيير، يجعل (باريونا) يرتاع لمصير رجاله الذين سوف يحترفون وضعية التذلل وشبك الأيدي أمام المصلوب، أمام نبي مصلوب مات على الصليب وهو يائس يتألم وينادي "***إلهي، إلهي، لم تركتني***" **(مرقس 15 : 34)**، وهذا يذكرنا بالنقد النيتشوي لهذه العقيدة المتناقضة وللصورة الكاريكاتورية للإله المصلوب فيقول :"*لم ير أبدا ولا في أي مكان، انعكاسا وقحا ومشؤوما ومغلقا وغامضا بهذا القدر، الإله مصلوب : تعلن هذه الصيغة قلب كل القيم القديمة*"[2] وهذا الانقلاب المشين في القيم يريد (باريونا) أن يوقفه، يرى في الطفل/الدين تهديدا أقوى من تهديد الرومان، بحيث سيجفف هذا الدين الجديد كل منابع الطاقة في الإنسان، إذ سيقتل التمرد في الشعب، ويقرر قتل الرضيع، لكنه يتراجع لما يرى والد الرضيع (يوسف النجار)• وهو خائف يبكي خوفا على رضيعه، فيترك الشعب والرضيع ويمضي وحيدا. وتأتي الكارثة فيبدأ الرومان بقتل الرضع ومحاولة الوصول للمسيح وقتله، وهنا يرجع الشعب لـ(باريونا) ليقودهم ويتخلوا عن المسيح/الرضيع مع بقاء الإيمان بإلوهيته، فيقبل (باريونا) القيادة ويستغل إيمان الشعب بالمسيح ليقاتل الرومان من جديد[3]، وهنا يتقبل سارتر الدين كأداة في أيدي القادة ووسيلة لتعبئة الرجال من أجل المقاومة، وحتى لو كان ذلك خداعا لهم، لأنهم لو علموا الحقيقة قد يتخذون قرارات أخرى، وعلى كل حال فإن سارتر السياسي يعطي للقائد هنا، في هذه

1- المرجع السابق . ص 46.
2- نقلا عن : سعاد حرب، الأنا والآخر والجماعة : دراسة في فلسفة سارتر ومسرحه، مرجع سابق. ص 48.
•- نرى هنا أن سارتر/ باريونا يعامل المسيح دائما على أنه إنسان فقط، نبي أسطوري، وليس إله.ويقرر العدول عن قتل الصبي بدافع إنساني فقط.
3- سعاد حرب، الأنا والآخر والجماعة : دراسة في فلسفة سارتر ومسرحه، مرجع سابق. ص 62- 63 .

الظروف، ظروف الاحتلال الروماني – رمز الاحتلال الألماني لفرنسا-، يعطي له شرعية استعمال الدين وسيلة تعبئة مؤقتة، وخطابا حماسيا للحشود التي مازالت تخضع للدين.

ب- الذّباب Les Mouches :

كتب سارتر مسرحية الذباب العام 1943 حول موضوع الأسطورة اليونانية المعروفة، وهو وإن التزم في معظم الأحيان بأشخاص الأسطورة وأحداثها الأصلية، إلا أن التزامه وولاءه الفعلي إنما هو لفلسفته الوجودية، والتي قصد أن يجعلها تحيا في أشخاص المسرحية وأحداثها. وإذا كان سارتر يستحضر الأساطير اليونانية القديمة فلأنها زاخرة بالآلهة والمعارك المصيرية بينها وبين البشر، ليعرض آراءه وليحول الأدب من أدب المتعة والذوق و الثرثرة الإنسانية إلى أدب ملتزم، ملتزم بقضايا الإنسان كالحرية والمساواة والانتماء. وقد عرّف الأدب الملتزم فقال: "*مما لا ريب فيه أنّ الأثر المكتوب واقعة اجتماعيّة، ولا بدّ أن يكون الكاتب مقتنعا به عميق اقتناع، حتى قبل أن يتناول القلم. إنّ عليه بالفعل، أن يشعر بمدى مسؤوليته، وهو مسؤول عن كلّ شيء عن الحروب الخاسرة أو الرابحة، عن التمرّد والقمع . إنّه متواطئ مع المضطهدين إذا لم يكن الحليف الطبيعي للمضطّهدين*"[1].

في مسرحية الذباب يحلل سارتر فكرة **الذنب والندم والاعتراف** وهي بعض الدعامات القوية للدين المسيحي، وتبدأ أحداث المسرحية بعودة (أورست) ومعه مربيه إلى (أرغوس) ليجد أهل المدينة وقد تكاثر عليهم الذباب وكبر حجمه-والذباب هنا يرمز لوخز الضمير-، واستولى عليهم الندم واستغرق حياتهم، لجريمة قتل الملك (أجاممنون)، حيث غدرت به زوجته (كلتيمنسترا) وعشيقها (ايجست)، ومكنت عشيقها من الملك، لتستسلم للندم هي الأخرى فيما بعد، تلك الجريمة التي يحتفل الشعب بذكراها يوما كل عام (هو يوم عيد الموتى)، حيث يُظهرون فيه ندمهم على الجريمة وعلى حياتهم ذاتها، فيتسابق الناس في إبداء الندم والشعور بالذنب، ويظهر الملك (ايجست) ليغذى في الناس هذا الشعور بينما هو

---

[1] - جان بول سارتر، الأدب الملتزم، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت ، ط2 ، 1967 ، ص: 44- 45.

نفسه (القاتل) لا يشاركهم الندم"*لقد أقنع شعب (أرغوس) بأن يعيشوا في حزن وتكفير دائمين، وشعور مستمر ساحق بآثامهم، أما (جوبيتر) فقد ساند الملك (ايجست) بسحابة كثيفة من الذباب تطارد سكان (أرغوس) بلا هوادة* "[1]، وعلينا هنا أن نبين الخلفية التاريخية التي يمر من خلالها النص، حيث أنه ومنذ 1940 كان الجنرال (فيليب بيتان) القائد العام لفرنسا إبان الاحتلال الألماني لفرنسا يحاول فرض الخنوع والمهانة على الشعب الفرنسي، يحاول جعلـه يكفر عن الظلم الذي لحق بألمانيا المهزومة عشية انتهاء الحرب العالمية الثانية، ويقول في إحدى رسائله للشعب : "*إنكم تتعذبون، وسوف تتعذبون طويلا أيضا، لأننا لم ننته من دفع كل أخطائنا* "[2]. لذلك كتب سارتر مسرحية الذباب، حيث كان يجب أن يوقف الشعب الفرنسي على قدميه، أن يعيد له شجاعته.

والإله (جوبيتر) إذ يُساند (ايجست) على هذا الواقع، فلأنه يساند كل حكم على الأرض، خصوصا لو كان جائرا، حيث يميل إلى مساندة الملوك الذين يشبهونه في تسلطه، في خبثه من حيث استعباد الناس بكل طريقة، وذلك ما يؤكده قول (جوبيتر) لـ(ايجست): " *لقد صنعتك على صورتي، إن الملك إله على الأرض، إله نبيل وكئيب* "[3]، ويحاول (ايجست) إغراق أهل المدينة في شعائر الندم الدائمة، لأن ذلك يبعدهم عن حريتهم، عن الحقيقة، وحتى التغيير هنا يحاط بالحادثة نفسها-مقتل (أجاممنون)-، حيث الندم يحيل إلى طلب الغفران من الآلهة، آلهة الذنب التي أرسلت الذباب لينهش البشر، ذلك الذباب الذي كبر وتضخم وازداد عددا، وهو الذي يتغذى على ندم أهل المدينة على هذه الجريمة. بل هو يتغذى على لحومهم ذاتها (حيث إنهم هم ندمهم).

هناك (إلكترا) ابنة الملك المغدور وأخت (أورست) تعيش وحيدة بعيدة عن سكان المدينة، تنتظر لحظة الانتقام لأبيها، وهي تكره (جوبيتر) وتسميه (إله الموتى) وتعرف أنه ناقم عليها،لأنها مازالت لا تخافه. وتشير إلى عجوز ترتجف أمام تمثاله القائم وسط المدينة قائلة : "*كلما ازددن شبها بالأموات،*

1-كوستي بندلي، إله الإلحاد المعاصر، منشورات النور، بيروت، لبنان، 1968، ص 123-124.
2- نقلا عن : سعاد حرب، الأنا والآخر والجماعة، مرجع سابق. ص 66.
3- جان بول سارتر،(الذباب)، ضمن مسرحيات سارتر، جمع و ترجمة : سهيل إدريس، منشورات دار الآداب، بيروت، لبنان، ب.ت. ص 69.

ازددت حبا لهن "، ولذلك فهي تتحداه وتضيف : "*إنني صبية، أنا، إنني حية، وذلك يبعث فيك الاشمئزاز* "[1]، حيث إن (جوبيتر) لا يهمه البتة أن يحبه الناس، إنه لا يرضى إلا بأمر واحد : أن يخافه الناس. إنه إله يحاول تثبيت أعين البشر عليه دائما، بشرائعه وتعاليمه، لأنهم إذا تطلعوا إلى أنفسهم فسيدركون أنهم أحرار، فيتحرروا من سلطته، ويفضي بذلك لـ(ايجست) فيقول : "*منذ مائة ألف سنة وأنا أرقص أمام الناس، رقصة بطيئة قاتمة، ويجب أن يتفرجوا، فما دامت أعينهم مثبتة علي فسينسون أنفسهم* "[2]. إنه يلهيهم عن التطلع إلى ذواتهم لأنه يخشى الحرية فيهم.

هذا هو الإله إذن إله فارغ تماما، عاجز تماما، زائف تماما، ويستمد سيطرته على الناس من بؤسهم، وأكبر ما يهم هذا الإله هو أن يشغل الناس عن ذواتهم وعن معرفة أنهم أحرار، فهو يخشى الناس الأحرار، ويعلم أن الحرية قضية إنسانية، وأن البشر إذا علموا أنهم أحرار فسوف يخرجون على سيطرة الآلهـة، لذلك تعمل الأديان كأدوات تخدير (**أفيون**) وتوهين للبشر حتى يبقوا في حالة سكون، حالة استسلام وخوف دائمين. وأهم أداة تستغلها الآلهة هي الندم، تلك العاطفة التي هي أدرى بها لأنها منحتها للإنسان، إنها تدرك مقدرة هاته الأداة السحرية وتأثيرها في الإنسان، وليس غريبا أن تسعى الآلهة كل هاته المساعي، فبقاؤها يتوقف على بقاء هاته الحرية الإنسانية خامدة، لذلك ما انفكت الدعاوى الدينية تصم آذان البشر على طول العصور.

إن الندم هنا يأخذ بعدا سيكولوجيا يترجمه إقرار الناس بأنهم خطأة، حتى يقبلوا أنفسهم بطريقة أو بأخرى، حيث نرى "رجلا: *(يركع ويصرخ) إنني نتن .. إنني نتن .. أنا جيفة قذرة .. انظروا إلى هذا الذباب وقد تكاثر علي كأنه الغربان .. أيها الذباب المنتقم، انقر واحفر وعث في لحمي حتى قلبي القذر، لقد أثمت مائة مرة، وأنا بالوعة* "[3]، حيث تصور هذه التمثيلية الفشل في استعمال الحرية، بل سوء النية هنا واضح حيث إن أهل المدينة يختارون الندم على أن يختاروا تحمل مسؤولية الجريمة، فهنا تستعمل

1- المصدر السابق. ص 22.
2- نفس المصدر. ص 70.
3- نفس المصدر. ص 38.

الحرية بطريقة عكسية، وإذ يحلل سارتر هذه الظاهرة السيكولوجية فلأنها تطابق طقس الاعتراف المسيحي، حيث يلزم كل مؤمن بالاعتراف أمام الكاهن كلما كثرت ذنوبه، في دورات تأصيلية لتأسيس مفهوم الطبيعة الخاطئة والملوثة التي يمتلكها البشر. إن سارتر هنا يكشف ويعرّى ذلك القدر من التلويث الكامن وراء سلسلة : الذنب – الندم – الاعتراف – الخلاص – الذنب مرة أخرى.

يستعرض (جوبيتر) أمام (أورست) في بداية المسرحية ندم أهل المدينة وتفاخرهم بهذا الندم وتربيتهم لأطفالهم عليه فتقول امرأة عجوز من أهل المدينة: "*ليتك تعرف كم أنا نادمة، وابنتي أيضا نادمة، وصهري يضحى كل عام ببقرة، وحفيدي الذي يناهز السابعة من عمره، لقد ربيناه في الندم .. أنه عاقل كالصورة، شديد الشقرة، وهو ممتلئ بشعور خطيئته الأصلية* "[1]. إن سارتر هنا لا يهاجم ندم أهل (أرغوس) بقدر ما يهاجم طقوس الدين المسيحي الذي تربى عليه في صباه، ولا تعرف هذه الدائرة البشعة من الاستعباد الذي تمارسه الآلهة توقفا، حيث تأخذ الحد الأقصى في عيد الموتى الذي يقيمه أهل (أرغوس) كل عام للاحتفال بمقتل ملكهم المغدور (أجاممنون)، لتذكير أنفسهم بالجريمة التي شاركوا فيها بسكوتهم، أما اعتزاز الآلهة بندم أهل (أرغوس)، توقهم إليه، حاجتهم إلى هذا الندم المستمر فيظهر جليا في قول (جوبيتر): "*إنّ ضميرهم يبكتهم وهم خائفون، وللخوف وتبكيت الضمير، رائحة لذيذة لأنوف الآلهة* " [2].

في الأخير نلاحظ ومن خلال عملية التحليل المسرحي لظاهرة الندم -التي تعكس سوء الطوية-، أن سارتر يكشف تدريجيا عن نوعية الإله الذي يلحد به ومواصفاته، فقد جرد سارتر هذا الإله حتى الآن من جميع الصفات التي تستحق التأليه، أو حتى الاحترام، وجعله جهازا لفرض النظام وإرهاب الناس بالذنب وجعله عدو للإنسان الحر، والأهم من ذلك عاجزا إزاءه، خائفا منه، لذلك نرى الإله (جوبيتر) يسر لـ(ايجست) بهذه الحقيقة المدوية فيقول : "*السر المؤلم الذي عند الآلهة و والملوك، وهو : أن الناس*

1- المصدر السابق. ص 13.

2- نفس المصدر . ص 15.

أحرار "، ثم لماذا هذا السر مؤلم ؟ -الواضح أن الآلهة تتألم- لأنه "*إذا انفجرت الحرية، مرة، في روح إنسان، لم يبق للآلهة على هذا الإنسان أي سلطة* "[1].

إذن الإنسان حر وحريته التي يكتشفها حتى في وجود الإله، تجعله ينفصل عنه، يستقل عنه في قيمه، لأن حريته هي ذاته، فيصبح قيمة في ذاته، منبع القيم، فلا تستطيع الآلهة فعلا أن تفعل شيئا ضد إنسان حر، وحتى لو توعدته بالعذاب في عوالم أخرى إذا لم يتبعها في عالم البشر، فإنه يزيد في استحقارها عندئذ لأنه هزمها في عالمه، وهو ابن عالمه فقط، لا يستطيع تصور غير عالمه، نفسه، حريته، وحين تنفرد الآلهة بالإنسان في عوالمها الخاصـة، فلتفعل به ما تشاء. وعليه تضل المشكلة هي نفسها حتى في حضور الآلهة، كل ذلك لأنها أخطأت وخلقته حرا، خلقت هذا النفور، هذا العدو الأكيد، وستظل تعاني من هاته الحرية، وذلك ما سنعالجه في مبحثنا التالي.

[1]-المصدر السابق. ص69-70.

- 2 - " غوايـة الحريـة " ، أو خطيئة الآلهـة المميتـة .

" **أورست** : أنت إله يا جوبيتر، وأنا حـر "

- الذباب- سـارتر.

قلنا في المبحث السابق أن (أورست) يظهر من العدم وهو قادم مع مربيه، عائد إلى المدينة التي خرج منها رضيعا، حيث لما استولى (ايجست) على العرش وتزوج (كليتمنسترا)، أمر بقتل (أورست) الصغير ابن (أجاممنون) و(كليتمنسترا)، ولكن المكلفين بقتل (أورست) أخذتهم الشفقة به فتركوه حيا في الغابة، وينجو (أورست) ويشب في أثينا في منزل أحد الأغنياء الذي يكلف (المربى) بتعليمه وملازمته. وحين يكبر يعرف بأمر مدينته الأصلية و يقرر العودة.

وحيث إن المسرحية تصور الإنسان الذي يسبق وجوده ماهيته، كما تصوره في أزمة السقوط وهو يصنع قيمه وأخلاقه بنفسه، ويمارس حريته التي هي جوهر وجوده، وهذا الإنسان هو (أورست)، حيث تبدأ المسرحية به وهو لم يتشكل بعد بأي شكل، وكأنما هو يولد لتوه عند دخوله (أرغوس)، ذلك لأنه لم يلتزم بعد بأي اختيار، ولم ينتم بعد لأي شيء، فهو موجود ولكن ماهيته لم تتحدد بعد، وهو لأنه إنسان، فهو حر. ولكن بما أنه لم ينتم ولم يلتزم ولم تتحدد بعد ماهيته فحريته من نوع خاص، فهي الحرية الأولى، وهى حرية بريئة، ويتضح شكل هذه الحرية في حوار (أورست) مع المربى فيقول المربى: " *ها أنت ذا الآن شاب غنـى وجميل، حكيم كالشيوخ، متحـرر من جميـع ألوان العبوديـة والمعتقدات، بلا أسرة ولا دين ولا مهنة، حر أمام جميع الالتزامات، ومدرك أنه ينبغـي ألا تلـتزم أبدا* "[1]. وهذا النوع من الحرية وإن كانت الحرية المثلى في نظر المربى أو الحرية الوحيدة، إلا أن (أورست) يعبر عن وعيه بأن قدره كإنسان هو في الاختيار والالتزام، فهو يصف هذه الحرية : "*..لا أستطيع أن أشكو، لقد تركت لـي حرية كحرية هذه الخيوط التـي تنتزعها الريح من نسيج العنكبوت، والتـي تتطاير علـى ارتفاع عشرات الأقدام من الأرض..*"[2]، و قد يظن الخيط الذي يتطاير مرتفعا في الهواء أنه حر، ولكن (أورست) لأنه

---

[1]-المصدر السابق. ص 18.
[2]- المصدر السابق. ص 18.

إنسان فهو يعي أن الحرية الحقيقية مقترنة بالالتزام والاختيار وهو وإن لم يجرب هذا الالتزام والاختيار بعد إلا أنه يدركه ويحسه، بل ويتهيأ له، فهو يحسد الآخرين الذين يحوزان انتماءاً ما، ويرثي لنفسه لأن الأشياء لا تخصه ولا تنتمي إليه فيقول : " *هناك أشخاص يولدون ملتزمين، ليس لهم الخيار، فقد القوا في درب، وفي آخر الدرب عمل ينتظرهم، هو عملهم* "[1]، وهو يتمنى أن يستولي على هذا الانتماء بأي وسيلة، بأن يكون مشتركا معهم- أهل أرغوس- في ذكرياتهم و آمالهم و حتى ذعرهم حتى يكون واحدا منهم. إنه يشكو فراغ قلبه العميق(عدم انتمائه/التزامه). إن ما يدفع (أورست) إلى اتخاذ قرار البقاء في (أرغوس) إنما هو الحاجة للانتماء.

حين يجد (أورست) أخته (ألكترا)، ويكشف عن هويته لها، يجد فيها رغبة للانتقام لأبيها، ولكنه يأخذ للمرة الأخيرة رأي الآلهة. ماذا يفعل ؟. أيستسلم للنفي، ويقبل بالواقع ؟. يحاول (أورست) أن يتبين إرادة الآلهة. هو مشوش. لم يعد يعلم الخير من الشر. هاهو يناجي الآلهة : "*يا زوس..إني أبتهل إليك، إذا كان الخضوع والخنوع هما القانونين اللذين تفرضهما علي، فعبر لي عن إرادتك بعلامة ما ، لأني لا أتبين شيئا البتة* "[2]، ويعطيه (جوبيتر) المتخفي علامة بحيث تسطع صخرة أمامه. معجزة وعلامة من الآلهة على أن إرادتها هي أن يخضع (أورست) ويخنع للواقع لأن ذلك هو الخير. حينها حدث له أمر مفاجئ ورائع في تلك اللحظة. لقد أحس أنه يستطيع التصرف ومعرفة الخير من الشر دون مشورة الآلهة، لقد وجد قيمة في تلك اللحظة، قيمة لن يتخلى عنها لأنه انتظرها زمنا، وكان يتحرق شوقا لامتلاكها، فيقول لأخته (إلكترا) واصفا تلك اللحظة : " *.. فجأة، انقضّت علي الحرية، فأرعدت فرائصي، وقفزت الطبيعة إلى خلف، فلم يكن لي بعد من عمر، وأحسستني وحيدا كل الوحدة وسط عالمي الصغير التافه، كمن فقد ظله، ولم يكن شيء بعد في السماء، ولا "خير" ولا "شر" ولا أحد ليصدر إلي أوامر* "[3]. وفي تلك اللحظة يحزم (أورست) أمره، لقد قرر أن يقتل الملكة والملك، كطريقة للدخول في موقف، عمل يخوّله الانتماء إلى أهل المدينة، ومن جهة أخرى يجعله مذنبا هو الآخر.

1- نفس المصدر. 19.

2- نفس المصدر. ص 54.

3- المصدر السابق. ص91.

مسؤولا، ولكنها مسؤولية حقيقية غير مزيفة كمسؤولية أهل (أرغوس)، تلك المسؤولية والذنب **المفتعلين**، إنه انتقام مشروع، وندم ومسؤولية مستحقان، غير مزيفان. وكذلك يظهر هذا القرار كرد فعل على إرادة الآلهة، الآلهة المتواطئة مع النظام، لأن (أورست) لم يتقبل الخير الذي تقره الآلهة ذلك الخير الذي هو ضد الحرية "*وإذن. هذا هو الخير ؟ يجب أن ينسل المرء بهدوء. بهدوء. وأن يقول دائما "عفوا" و "شكرا" ...*"[1]، وعليه ينسل (أورست) إلى القصر ليلا، وأخته هي التي تسهل له عملية الوصول إلى مخدع الملكين، و بعد أن ينجح في قتلهما يفر (أورست) وأخته (ألكترا) إلى معبد (أبولون) للاحتماء من آلهة الندم التي يرسلها (جوبيتر) وراءهما.

داخل المعبد نرى نموذجين مختلفين للتعامل مع المسؤولية، حيث وبعد أن تهاجم آلهة الندم الأخوين بشراسة، تنجح في إضعاف (إلكترا)، حيث إنها لم تستطع تجاوز مقتل أمها، لم تستطع أن تحمل هذا العبء، فتلجأ إلى (جوبيتر)، وتستسلم للندم. إنها لم تندم لقتل (ايجست) لأن ذلك هو العدل، أما قتل أمها فهو فعل لم تتمنّه، ولم ترده بطريقة غير مباشرة، ثم إنها لم تتمكن من القتل بيدها هي ، لقد استأثر أخوها بالانتقام والقتل وحده، فلم تمارس الانتقام كاملا لذلك لم تستطع تحمل المسؤولية كاملة[2]، ووقعت في فخ الندم، كما وقع أهل (أرغوس) على جريمة لم يرتكبوها بأيديهم.

أما (أورست) فيقول مخاطبا (إلكترا): "*لقد قمت بعملي يا (إلكترا)، وكان هذا طيبا، وسوف أحمله على كتفي كما يحمل عابر الماء المسافرين وسوف أنقله إلى الشاطئ الآخر وأقدم عنه حسابا، وسأزداد بهجة ما ازداد هذا الحمل ثقلا علي، لأن حريتي هي إياه* "[3]، ولنلاحظ هنا تعبير (*سأزداد بهجة ما ازداد هذا الحمل ثقلا*)، فعبء المسئولية ليس فقط هو الذي يجعل للحياة معنى ولكنه يجعلها مبهجة أيضا. ويحتاج الأمر إلى مزيد من العمق كي نتمكن من فهم وصف (أورست) لتمزقه بعد أن قتل أمه وسمع أنّاتها حيث يخاطب أخته : " *أتظنين أن أذني ستكفان يوما عن سماع أنات أمي؟. وعيناها الهائلتان الهائجتان، في وجهها الجيري، أتظنين أن عيني ستكفان يوما عن رؤيتهما؟. وهذا التمزق الذي*

1- نفس المصدر. ص 54.

2- سعاد حرب، الأنا والآخر والجماعة دراسة في فلسفة سارتر ومسرحه، مرجع سابق . ص 75.

3- سارتر، مسرحية الذباب، مصدر سابق. ص 91.

يأكلني، أتعتقدين أنه سوف يكف يوما عن تمزيقي؟ ولكن ما الذي يهمني.

إنني حر .. نعم إنني رغم هذا التمزق وهذه الذكريات، حر ومنسجم مع نفسي "[1]، ولكن كيف يتفق التمزق والانسجام مع النفس؟..!.

إن (أورست) يمضى في إعلاء شأن هذه الحرية الملتزمة رغم كل ما يصاحبها من آلام، وتمزق فهي جوهر الإنسان وقدره، ولن يستطيع الإنسان الفكاك منها، وحيث أن الإلحاد مؤلم أيضا لأن الوحشة في العالم قاتلة بدون إله، ولكن ليس هناك سبيل سوى المشي في هذا الطريق، والتمسك بالحرية، التمسك بكل مسؤولية، مسؤولية أنه حر، ولا يجوز له التغافل عن هاته الحرية، أو التشكيك فيها، وحين يقول (جوبيتر) مخاطبا(أورست) : "*انظر إلى نفسك أيها المخلوق الوقح البليد. إن لك في الحقيقة هيئة متعالية، ملتوية بين سيقان إله منقذ، مع هذه الكلبات الجائعة اللواتي يحاصرنك(آلهة الندم)، إذا جرؤت على الزعم بأنك حر، فلابد إذن من الإشادة بحرية الأسير المثقل بأغلاله، في جوف زنزانة، وحرية العبد المصلوب* "، هنا يرد (أورست) : "***ولم لا ؟*** "[2]. إن سارتر يعلن أن شيئا لن ينتقص من حرية الإنسان أو يزيحها من على كاهله، ولن يستطيع الإنسان أن يعتذر لظروف خارجية أنقصت من حريته.

في المشهد الأخير يحاول (جوبيتر) أن يظهر أن هذا الكون ينتمي إلى الآلهة، وأن كل شيء يعود إليها حتى مصائر البشر، إنها الورقة الأخيرة التي يحاول (جوبيتر) أن يلعبها ضد هاته الحرية المتفلّتة، فيقول لـ(أورست) : "*لقد خلقتك وخلقت كل شيء. انظر إلى هذه الكواكب التي تدور في نظام، دون أن تتصادم أبدا، أنا الذي نظمت مجراها... باسمي تخلد الأنواع والأجناس، وقد أمرت أن يولد دائما إنسان من إنسان، وأن يكون ابن الكلب كلبا* ". إن (جوبيتر يبين لـ(أورست) أن الإله هو خالق الطبيعة وخالق النظام وخالق الإنسان، انه هو الخير، لذلك العالم الطيب، كل شيء فيه يدل على الخير والعدل "*الخير قائم في كل مكان، إنه .. نداوة الينبوع، وحبة الصوان، وثقل الحجارة، وأنك واجده حتى فى طبيعة النار والنور، بل أن جسمك نفسه يكشف عنه، لأنه ينسجم مع أوامري. إن الخير في نفسك وخارج نفسك* "،

[1]- نفس المصدر. ص 83.
[2]- نفس المصدر. ص 86.

ولكن الإنسان هو الشيء الشرير في العالم "*الشظية في اللحم*"، مصدر الشر والكدر، مصدر الاضطراب والفساد. ويستمر (جوبيتر) هنا في التركيز على الموضوع المفضل للمؤمنين، والذي يحيل إلى لازمة **(لا صنع بغير صانع، ولا خلق بغير مخلوق)**. أسطوانة التشديد على الكون البديع والتصميم الذكي. على هذا الوتر يلعب (جوبيتر) لعبته الأخيرة لإرجاع هذا الجاحد/الحر إلى إرادة الآلهة، إرادة الآلهة التي لا مفر منها، وهى الخير الذي يسربل هذا العالم، وحتى جريمة (أورست) والتي يظن أنها شر، الجريمة التي يفاخر بها لأنها ضد إرادة الآلهة، يجد لها (جوبيتر) مكانا في عالمه المنظم الخير، فما الشر إلا انعكاس الوجود وما هو إلا صورة خادعة مدعمة بالخير، والخطأ الوحيد الذي يمكن أن يحدث من وجهة نظر (جوبيتر) هو خروج الإنسان على هذا الانسجام ، الخروج الذي قد يزلزل الكون جميعه، وهو الوحيد الذي يهدد الخير الإلهي بالانهيار، فيدعوه (جوبيتر) للعودة إلى الآلهة، إلى النظام : "عد *فادخل في الطبيعة أيها الابن المشوه، اعرف خطأك وانتزعه من نفسك ، أو أخشى أن ينحسر البحر أمامك وأن تنضب* الينابيع على دربك، وأن تتدحرج الحجارة والصخور خارج طريقك، وأن تتفتت الأرض تحت قدميك "[1]. وهذا الترهيب الذي ينسبه سارتر لـ(جوبيتر) هو اللازمة المفضلة للآلهة، وحيث إن الآلهة لا تجد ما يحبب البشر فيها، وهي التي خلقتهم من العدم، من الراحة الأبدية، إلى الشقاء والتجارب-التي تكشف الأسوأ في الإنسان دائما-، التجارب والخطط التي لا تعني للآلهة شيئا إلاّ المتعة ومشاهدة عذابات البشر، كل هاته الخلفية الطغيانية والمريضة نفسيا-إن صح التعبير-، لا تجد حينها إلا الترهيب والتهويل في وجه البشر بالعذاب والجحيم، فقط من أجل أن يخضع البشر لهذه المسرحية والتمثيلية التي تفرح الآلهة.

لكن (أورست) يتحدى الآلهة ولا يبالى بهذا الترهيب، ويخاطب (جوبيتر) : "*.. إن عالمك هذا كله لا يكفي لتخطئتي .. أنت ملك الآلهة يا (جوبيتر) ملك الصخور والنجوم، ملك أمواج البحر، ولكنك لست ملك البشر*"[2]، لأن البشر أحرار وإن تناسوا ذلك يوما، وإضافة إلى أن رفض (أورست)

1- المصدر السابق. ص 89-90.
2- المصدر السابق. ص 90.

لـ(جوبيتر) إلها للإنسان، هو الإلحاد السارتري نفسه، فإن سارتر يؤكد موضوعة مهمة جدا، وهي : **حتى خلق الآلهة للإنسان ليس سببا كافيا أن تكون آلهته**، فـ(أورست) يقول لـ(جوبيتر) أنه ما كان ينبغي له أن يخلقه حرا، إذا كان يريده أن يظل خاضعا له "*إنني حريتي. فما كدت تخلقني حتى كففت أن **أخصك*** "[1]، وهنا نلتقي بنزعة جديدة حتى في الكيان الإلحادي نفسه : **رفض الله** Antithéisme. والجرأة هنا غير مسبوقة، لأن القضية لم تعد وجود الإله أو عدم وجوده، بل تخطتها إلى مسألة أحقية هذا الإله أن يطاع، أن يُعترَف به وبسيطرته، وحيث إن كل النقد الذي وجهه سارتر على طول المسرحية، للطقوس التي تحبّها الآلهة، وللتحالف الخبيث بين الأنظمة الطغيانية والآلهة، كل هذا حطّم صورة الإله في نفس الإنسان، **الجرأة على الإله هي النتيجة**، الإنسان يكتشف أنه أرحم من الله، أعدل من الله، وعليه فلما عليه أن ينصب على نفسه إلها وهو نفسه يحمل كل صفات الإلوهية.

وفي آخر المطاف وفي نهاية هذا الحوار الأسطوري، لم يبق لـ(جوبيتر) سوى تذكير (أورست) بأنه هو من خلقه، ولكن هيهات، لقد قضي الأمر، (أورست) يقف موقفه المصيري الآن، إنه موقف موحش قليلا، و لكن لا رجعة فيه :

" **جوبيتر** *: ألست ملكك أيتها الدودة الوقحة؟ من خلقك إذا؟* .

أروست *:أنت، ولكن ما كان ينبغي لك أن تخلقني حرا* .

جوبيتر *: لقد أعطيتك الحرية لتخدمني* .

أورست *: هذا ممكن، ولكنها ارتدت عليك، لا حيلة لنا بها، لا أنا ولا أنت* "[2] ، إنها القطيعة النهائية و**الهجر** الذي يرتضيه الإنسان بكل فخر.

علينا هنا أن نلاحظ أن الهجر الذي يقرّ به الإنسان في شخص (أورست)، ليس نابعا من يأس، أو عدمية مصيرية، بل بالعكس، حيث أن (أورست) لم يتخلى عن التبعية لـ(جوبيتر) بسبب صفاته الطغيانية والملتوية في استمالة البشر، إلا -وبالتوازي مع ذلك- كان قد حقق لنفسه نوعاً مناسباً من الإلوهية،

---

[1]- نفس المصدر . ص 91.
[2]- المصدر السابق. ص 90.

إلوهية الحرية، فهو يقول لـ(جوبيتر) : " *نحن كسفينتين، إذا التقينا انزلق أحدنا عكس الأخر دون أن يمسه... **أنت إله وأنا حر*** "[1]، هذه الحرية الطاغية هي الغواية الكبيرة لبني البشر، تغويهم بالإلوهية، وبخلق مصائرهم والتحكم في العالم، حين يجد أي إنسان هاته الحرية أو بالأصح يكتشفها، يعرف كم هو غني عن الآلهة، عن شرائع الآلهة حتى و إن كانت موجودة، لأن حريته هي شريعته، ولن يستطيع تتبع غيرها، لن يستطيع لأنه بلا مصير، بلا طريق، بلا خطة، فلذلك وجب عليه أن يخترع طريقه، ولن تستطيع الآلهة دونه شيئا.

إن المسرحية تبدو لنا ملحمة، أو تراجيديا خالصة، حزينة ولكن لا تخلو من البطولة المأساوية حيث إن (أورست) لم يقتل أمه الملكة والملك (ايجست) للانتقام فقط، ولكن لأنهما رمز الطغيان لأهل (أرغوس)، حيث قرر أن **يضع فعله/موقفه في المجال الأخلاقي وبذلك يكتسب فعله قيمة عامة** متعدية، يصبح كدعوة للقضاء على الطغيان وكل أشكال التسلط الخارجي على البشر، إنه لا يمارس حريته بالنسبة للأشياء بل بالنسبة للبشر، من أجل أهل (أرغوس)، من أجل الحرية العامة.

وعليه فإن سارتر يؤكد أنه مادام الإنسان حراً فهو الفاعل على الحقيقة وهو الخالق للقيم ولذلك فالمصير الوحيد الذي يجب أن يسلكه هو أن يبقى حراً للنهاية أمام أي قوة تسلبه هذه الحقيقة الوحيدة في وجوده العارض في العالم، وأكبر القوى التي تعيق هذه الحرية وتسلبها جوهرها هو الإله لذلك عليه أن يتجاهلها لأنها ضدّ ذاته وضدّ حريته وضدّ وجود نفسه ، أي أن بقاء أحدهما معتمد على انتفاء وجود الآخر.

1- نفس المصدر. ص 92.

3 - مشكلة الشر في العالم أو "*اكتشاف الإنسان والانفصال عن المطلق*" .

" أنا وحدي (بنفسي) اخترت الشر و اخترعت الخير.
أنا كنت شريرا و كذلك صنعت المعجزات ".

- الشيطان والإله الطيب - سارتر.

في هذا المبحث نقابل مسرحية جديدة، وشخصية (بطل) أخرى. أما المسرحية فهي مسرحية درامية كتبها سارتر العام 1951، وأعطاها هذا العنوان الملفت **الشيطان والإله الطيب**، وبطلها هو القائد الحربي (جوتز)، قائد جيش من المرتزقة، قاتل متوحش، وناهب للمدن. وتطالعنا المسرحية وسط جيش (جوتز) وهو يحاصر مدينة (وورمس)، واليأس قد خيم على المدينة التي تشبه المقبرة.

تحاول المسرحية في عمومها أن تعالج مشكلة الشر في العالم، أو الصراع بين مفهومي الشر والخير. ويرسم المشهد الأول من المسرحية توصيفا رائعا لمشكلة الشر في العالم، حيث يجري حوار بين الكاهن (هنرييك) و امرأة فقدت وليدها بسبب المجاعة التي سببها الحصار، لكن الكاهن يرفض التحاور لأنه مشغول ويحاول الخروج من المدينة لجلب المساعدة، المرأة تحاول فهم لماذا مات وليدها. ولكن الكاهن لا يدري :

"***المرأة*** *: ومن يشرح لي إذن إن لم تستطع أنت؟ لو تركت نفسي أموت الآن أيكون ذلك شرا؟*

هنرييك *: نعم. شر فظيع...إن شيئا لا يحدث إلا بإذن من الله، والله هو الطيب بذاته، ولذلك كان ما يحدث هو الأفضل.*

المرأة *: أنا لا أفهم.*

هنرييك *: إن الله يعلم أكثر مما تعلمين. وما يبدو شرا هو خير بعينه لأنه يزن نتائجه جميعا.*

المرأة *: أتستطيع أن تفهم ذلك أنت؟*

هنريبك *: لا ، لا، أنا لا أفهم أبدا، أنا لا أفهم شيئا، أنا لا أقدر، بل ولا أريد أن أفهم، يجب أن نؤمن، أن نؤمن، أن نؤمن* "[1]. إن (هنرييك) لا يفهم، أو بالأحرى لا يريد أن يفهم، لا يريد أن يفسد إيمانه ومواثيقه تجاه الكنيسة، إنه لا يفهم أن حزن المرأة أكبر دليل على فشل الخير الإلهي في تجميل الشر و إدخاله تحت القدرة الكلية له، ولن يفهم أن ألمها أكبر دليل على عدم وجود إله، حيث لما كان الحزن إنسانياً فلأن الشر إنساني أيضا. والكاهن هنا ملتزم بالتعاليم الكنسية، التي تكرس المفهوم الديني للشر، حيث ليس الشر سوى وجه من أوجه الخير، وذلك ما صرح به أيضا (جوبيتر) لـ(أورست) في مسرحية الذباب، حتى يسلبه افتخاره بجريمته، التي تجسد حريته. ولكن المرأة ما تلبث أن تعيد السؤال ولكن الآن على (ناستي) الذي يمر من أمامهما، وتكون إجابته مرضية أكثر للمرأة : "*لقد مات ابنك لأن التجار الأغنياء في مدينتنا ثاروا ضد رئيس الأساقفة، سيدهم الشديد الغنى. عندما يتحارب الأغنياء، فالفقراء هم الذين يموتون* "[2]، وهذا الجواب يرضي المرأة ويريحها لأنها كانت تعتقد أن الله نفسه أمر بقتل ولدها ورضي بذلك، وهذا ما جلب لها كربا عظيما. أما إدراكها أن البشر هم سبب الشر والخراب وموت ابنها فذلك ما عزّاها قليلا، وأنقذ صورة الإله الرحيم في نفسها، ولا يفوتنا هنا تعريض سارتر بالوجه المادي البشع الذي كان يختبئ وراءه رجال الدين في العصور الوسطى وفي كل وقت، وعلينا هنا أن نعلم أن رئيس الأساقفة محاصر أيضا داخل المدينة من قبل أهلها، ولذلك فهو يطلب مساعدة (جوتز) ضد أهل (وورمس).

نعثر هنا أيضا على إشارة مهمة جدا من الكاهن (هنرييك) حين يعترض على جواب (ناستي) فيقول له : " *ناستي، أرجوك، اخرس،* ***يا لشقاء الذين تحدث الفضيحة بواسطتهم*** "[3]، إذن يصف قضية نسبة الشر إلى البشر واكتشاف المصدر البشري للشر **بالفضيحة**، ولكن فضيحة لمن؟ الأمر واضح، إنها فضيحة للكنيسة التي ضلّت تبشر بالخير الإلهي الكلي، وفي الحقيقة أنها فضيحة للإله نفسه، الإله الكلي القدرة ، حيث يستقل البشر عنه ويصبحوا هم خالقي الشر ومصدره.

1- جان بول سارتر، مسرحية الشيطان والإله الطيب، تر : سامي الجندي، المكتب التجاري، بيروت، لبنان، ط1، بدون تاريخ ص 21-22.
2- نفس المصدر، ص 23.
3- نفس المصدر، ص 23

كل هذا يعرفه (هنرييك) ولكن لا يبوح به ويضل متمسكا بالإيمان، بالله المسيحي رغم أنه لم يستطع محاجّة (ناستي)، لم يستطع مقاطعته لأن المرأة البائسة بدت وهي تستمع لرأي (ناستي) أقل بؤسا، وأقل حزنا. إن (هنرييك) يدرك في عميق نفسه أن الشر صفة بشرية خالصة، ولكنه لا يستطيع تجاوز فكرة الله الكلي القدرة، الكلي السيطرة، فكرة أن كل شيء بأمر الله. حتى موت طفل.

إن المسرحية في أفكارها الكبرى تعتمد على شخصيتين مهمتين، أولهما (هنرييك) الذي بيّنا موقفه الديني واضطرابه أمام التناقض الذي يواجه إيمانه بالله، ومع ذلك يضل ابنا للكنيسة.

أما الشخصية الثانية فهي القائد (جوتز)، محارب قاسي القلب و مجرم وضيع. و(جونز) بوصفه ابن زنا ومنبوذا بحسب المبادئ الإقطاعية، فإنه يتصرف وفق نظرة الناس إليه، هم يرونه ابن زنا ومجرما، وهو يقدم لهم ما يريدوا أن يروه، النهب والقتل، إنه يتقبل نظام الوراثة الإقطاعي، أي أنه لا يحق له أن يملك بصفته ابنا غير شرعي، ولذلك هو نقص، لا شيء، ولما كان " *في المخطط اللاهوتي المتفائل الذي تتقبله الطبقات الحاكمة : الشر ليس إلا نقصا والخير هو الامتلاء* "[1]، فإن (جوتز) يختار أن يكون الشرير، بل مصدر الشر، وراح يقود جيوشه إلى المذابح ومحاصرة المدن والفتك بساكنيها ليكون الشرير من أجل الشر فقط، ليحقق ذاته، ليحقق ما وجد نفسه عليه، ابن زنا ولقيطا ومنبوذا لا يُتوقع منه إلا كل شر. و يكاد هذا الشعور بالشر وبخلق الشر يسكره، إنه يحس نفسه في مرتبة الله حيث " *لا يستطيع أن يحاور إلا الله، ولا يقبل منافسا إلا هو* ".[2]

إن (جوتز) هنا يستعمل السلب الأونطولوجي بصورة مضاعفة، حيث إن السلب/النفي لازم كمقدمة للبناء الأخلاقي، ولكن هذا السلب يسحره، يكسبه الرضا لأنه تدميري، إنه لا يهتم بالواقع المجسد لأفعاله التدميرية، ولا بانعكاساتها الاجتماعية، إنه يصعّد الموقف إلى المجال الميتافيزيقي، إنه يحاول الارتفاع

1- مجاهد عبد المنعم مجاهد، سارتر عاصفة على العصر، مرجع سابق. ص 257.
2- فرنسيس جانسون، سارتر بقلمه، تر : خليل صابات ، منشورات نزار قباني، بيروت، لبنان، 1967. ص 85.

إلى مجال الله، يحاول جعل الله مُحرَجاً بأن يفعل الشر الذي هو ضد الله/الخيّر، هو يحاول الاستحواذ على الشر الميتافيزيقي من خلال الشر الطبيعي، وحين تسأله (كاترين) : ولم تفعل الشر؟، فإنه يجيبها :

"*لأن الخير قد تم فعله.*

كاترين *: ومن الذي فعله؟*

جوتز *: الله الأب.* ***أما أنا فأخترع*** "[1]. و(جوتز) هنا ملحد وقح نوعا ما، جريء، لأنه يحاول مشابهة الله. يحاول بكبرياء شيطاني إحراج الله، كأنه اكتشف أن الله لا يستطيع أن يفعل له شيئا، لا يستطيع أن يعاقبه في العالم. إن كبرياءه الشيطاني قائم على التحدي، وليس التبجح فقط، لا يستطيع أن يلحد إلا بوجود إله كهذا ينسبون إليه كل مظاهر العظمة والقدرة والسيطرة، إله جدير بأن يلحد به، وإلاّ لن يكون لهذا الإلحاد أي طعم بالنسبة لـ(جوتز) فيقول : " *إن الله يراني أيها الكاهن، وهو يعلم أنني قتلت أخي، ويسيل قلبه دما لذلك. نعم لقد قتلته يا رب وما تستطيع أن تفعل بي؟. لقد ارتكبت أشنع جريمة ولا يستطيع رب العدالة أن يجازيني ...*"[2].

إن (جوتز) بصفته ابن زنا يمثل التنافر الأونطولوجي للوعي ولكن على الصعيد الواقعي، ولما كان عن طريق أمه سليل عائلة هيدنستام القوية، فقد صدم بالنبذ منها لأنه ولد من أب مجهول، يقول : "*لقد أسلمت أمي جسدها إلى وضيع ما، فتكونت من نصفين لا يلتصقان معا، كل واحد منهما يرعب الآخر*"[3]، و(جوتز) هنا يجسد التنافر الأونطولوجي للكينونة لذاتها، الحالة المرعبة في محاولة التطابق الفاشلة دائما، محاولة أن يكون دائما. و يختار الشر أخيرا. وليس اختيار الشر هنا عشوائيا، بل لأن (جوتز) أيضا في الحقيقة لا يملك كينونته، لقد أعطيت له رغما عنه. لقد كان مخادعا لأنه ولد مزورا، ولد في خدعة، لأن العالم رفضه فهو يرفض نفسه دائما ويحاول تحقيق ذاته كل مرة من خلال شر أكثر، في تحدّ أكثر لله. لقد أعطي الحنان المغشوش منذ طفولته،" *حيث أنهم لم يقبلوه إلا لكي يشعروه في كل*

---

[1]- سارتر، الشيطان والإله الطيب، مصدر سابق. ص 83-84. والتسويد من عندنا.
[2]- نفس المصدر. ص 62.
[3]- نفس المصدر. ص 59.

لحظة بأنه مبعد "[1]، لا يساوي شيئاً بدونهم، نفاية. ورغم ذلك تنازلوا وعطفوا عليه، وهذه التربية الزائفة التي يتلقاها الابن الغير الشرعي خلقت هذا المسخ، النفس المشوهة، المزورة هي الأخرى، خلقت (جوتز) الذي يحاول في كل لحظة امتلاك كينونته بكل الوسائل والطرق، فهو نصف أرستقراطي ونصف وضيع، **لا يستطيع الاستيلاء على نفسه أبدا**. إنه التمثيل الأكثر ضجيجا للتلاشي الدائم الذي يرهق الكينونة لذاتها، وحيث أن هذا العالم(الإقطاعي) ليس فيه مكان للأبناء غير الشرعيين، فإن (جوتز) يقتل أخاه (كونراد) ليستحق لقب (قاتل أخيه) بعد أن كان لا يملك شيئا *"لقد صنعت نفسي بنفسي، لقد كنت ابن زنى منذ ولادتي، ولكن لقب قاتل أخيه الجميل فإني لا أدين به إلا لفضائلي "*[2]، ويمثل هذا الفعل اختياره الأول للشر، ناتجا عن رفض العالم له، رفض وجوده، فهو الآن يحاول طعن هذا العالم ومبادئه الأرستقراطية، فيقتل أخاه، ويقتله أيضا لأنه شرعي، وكذلك هناك شعور المهانة من الهبات التي أعطيت له منذ طفولته، الكرم والحنان المغشوش الذي أشعره في كل لحظة بالذل حيث أشعروه أيضا أنه لا يستحق هذا الكرم، لقد كانوا يتمتعون بذواتهم على حسابه، التمتع بصفة أنهم (كرماء، عطوفون) بواسطته لا حبا فيه ولا شفقة عليه. لذلك وصل (جوتز) إلى مرحلة لا يحتمل فيها أي حب تجاهه، فهو يقول لـ(كاترين) : *"لو أحببتني فإنك أنت التي سوف تحصلين على السرور كله...لا أريد أن يستفيدوا مني بعد الآن "*[3]. إن (جوتز) يصل بهذا الشعور إلى مرحلة لا يستطيع فيها أن يتحمل منحه أي شيء ولا أن يهب نفسه لأي أحد، إنه في حاجة إلى الاستيلاء على الكائنات وعلى الأشياء بالقوة حتى يحقق ذاته، إن رفض أي منحة يصل في الأخير إلى أن يرفض غفران الله، ويحاول في كل شر يرتكبه أن يتحدى الله نفسه، أن يغضبه، حتى لا يدع لإله المحبة المسيحي أي ثغرة للغفران " *إنه لن يغفر لي على الرغم مني "*[4].

1- فرنسيس جانسون، سارتر بقلمه، مرجع سابق. ص 111.
2- سارتر، الشيطان والإله الطيب، مصدر سابق . ص 61.
3- نفس المصدر. ص 88.
4- نفس المصدر. ص 110.

إن (جوتز) لا يعاني من إبعاد أسرته له فقط، بل هو يقاسي نفور العالم منه أيضا، وهو يقول مخاطبا (هنرييك) : "*فمنذ طفولتي أنظر إلى العالم من ثقب المفتاح، إن هذا العالم بيضة جميلة وصغيرة، ممتلئة تماما حيث يحتل كل إنسان المكان المعين له، ولكن أستطيع أن أؤكد لك أننا لسنا بداخلها. نحن خارجها. أُرفض العالم الذي لا يريدك، افعل الشر ولسوف ترى كيف تشعر بأنك خفيف*"[1]، وهنا تتجلى ملامح العالم الممتلئ، الغاص بنفسه، المنغلق على نفسه، الكينونة في ذاتها، الذي ليس فيه مكان لأمثال (جوتز)، ويطلب من (هنرييك) أن يفعل الشر لأن ذلك الرد الأمثل على العالم، الرد على صفاقة العالم ونكرانه، يطلب منه أن يكون/يفعل/يحقق ذاته، و الشعور بالخفة هنا من عوامل الفعل والاختيار والمسؤولية. **القرار** هو الهروب من التلاشي والاضطراب المرعب. و(جوتز) حين يوجه إلى (هنرييك) كلامه هذا فلكي يبصّره بحاله هو أيضا. إن (هنرييك) أيضا ابن زنى، لا شرعي، واللاشرعي هنا ليس بالمولد فقط، إنها ليست حالة مدنية دائما[2]، حيث أن (هنرييك) قسّيس يحب الفقراء ويعطف عليهم، ولكنه في نفس الوقت ابن لكنيسة لا مكان للفقراء فيها، فهو يأتي إلى معسكر جونز ليسلم مفاتيح ممر سري تحت المدينة، حيث كلفه رئيس الأساقفة المُحاصَر أن يسلم المفتاح لـ(جوتز) حتى ينقذه من حصار أهل المدينة لأبرشيته. إنه من جهة خائن لأهل المدينة وسيتسبب في سفك دمائهم كلهم، وفي نفس الوقت جاء لينقذ رئيس الأساقفة و عدد كبير من القساوسة والكهنة المحاصرين أيضا مع رئيسهم، وهذا سبب وقوفه أمام (جوتز) في هذه اللحظات. لذلك يحييه (جوتز) بحرارة لأنه يحب الخونة مثله، يحب اللاشرعيين مثله، الذين لا يملكون سوى حريتهم فيقول :

"*سلاما أيها الأخ الصغير، سلاما في لا شرعيتنا، لأنك أنت أيضا ابن زنى، لقد ضاجع الإكليروس البؤس لكي يلدك... إن نصف قسيس ونصف فقير لا يساويان أبدا إنسانا كاملا، إننا لسنا شيئا ولا نملك شيئا، إن كل الأولاد الشرعيين يستطيعون التمتع بالأرض دون ثمن، ولكن ليس أنا وأنت* "[3].

1- المصدر السابق. ص60.
2- فرنسيس جانسون، سارتر بقلمه، مرجع سابق. ص 90.
3- سارتر، الشيطان والإله الطيب، مصدر سابق. ص 59-60.

إن سارتر يضع أغلب شخصياته دائما بهذا الشكل : أبناء زنى. ذلك لأنه متعاطف مع هؤلاء، فـ(كين) بطل مسرحية **الفوضى والعبقرية** 1954 لقيط إنجليزي، و(هوجو) بطل مسرحية **الأيدي القذرة** 1948 شاب يشبه (هنرييك)، حيث نصفه برجوازي، والنصف الآخر شيوعي، فلا يستطيع هو الآخر أيضا الاستيلاء على نفسه، و(أورست) أيضا بطل مسرحية الذباب التي مرت معنا، فهو من (أرغوس) وليس من (أرغوس)، إنه إنسان يجهله الآخرون "*إنه ينزلق عبثا على سطح عالم لا يستطيع التمتع به* "[1].

إنهم أيتام مثله، ولكنهم أيتام من نوع آخر، (إنهم أيتام مزيفون)، لذلك حين يصنع سارتر شخصية مثل (جوتز) فإنه يرى فيه ابن الزنا و البطل الحقيقي[2]، الهجين الرائع الذي يمثل الكينونة لذاتها بتفوق. ومع ذلك يشترك كل هؤلاء في الإلحاد المؤلم، الوحدة الوجودية والهجر القاسي، ولكن (جوتز) أشجعهم، و سارتر حين يحلل التمزق في الشعور الذي تعرفه شخصيات مسرحياته•، فإن بعضها تختار الشلل وسوء النية للتخلص من القلق، لامتلاك عالم الناس، لامتلاك رأي (ما) في أنفسهم بواسطة الناس. إنهم يقعون فريسة الآخر آخر الأمر. أما (جوتز) فإنه يتوجه رأسا إلى الله، لكي تدركه أكثر النظرات إطلاقا (من المطلق)، الله نفسه يجب أن يقلقه ويخيفه، لا يرضى غير الله أن يهتم به، لكي يجعله يضطرب في عليائه ويحس نفسه ضد (جوتز)، عدوه، لذلك لا يجد إلا أن يحرق المدينة لا لشيء إلا لأن ذلك ضد رغبة الله فيقول لـ(ناستي) :

> "*ما شأني والبشر؟ إن الله يسمعني و إني لأخرق أذنيه وفي هذا كفايتي. فالله هو العدو الوحيد الذي تليق بي خصومته. ثلاثة لها وجود : الله وأنا والأشباح، سأصلب الله الليلة، عليك وعلى عشرين ألف إنسان، ذلك أن آلامه لا نهائية **وتجعل لا نهائيا من يجعله يتألم**. إن هذه المدينة سوف تشتعل. الله يعرف ذلك. وهو في هذه اللحظة خائف. إني أشعر بذلك. إني أشعر بنظراته*

1- فرنسيس جانسون، سارتر بقلمه، مرجع سابق. ص 90.

2- موريس كرانستون، سارتر بين الفلسفة والأدب، تر : مجاهد عبد المنعم مجاهد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1981. ص 173.

•لمزيد من التعرف على " **المنهج التحليلي النفسي** " الذي استعمله سارتر في أعماله الأدبية يرجع إلى كتاب : **سارتر عاصفة على العصر**، مرجع سابق، ص 81- 99.

علي يدي، وأشعر بأنفاسه على شعري. وملائكته تبكي..... إنه يقول لنفسه: «قد لا يجرؤ جوتز» كما لو كان إنسانا عاديا. ابكوا. ابكوا أيتها الملائكة. سوف أجرؤ.

بعد قليل سوف أمشي في خوفه وغضبه. سوف تشتعل : إن روح الرب هي رواق المرايا. إن النار سوف تنعكس في ملايين المرايا. وحينئذ سوف أعرف أنني مسخ طاهر تماما "[1].

إن سارتر حين يتعاطف مع أبناء الزنا هؤلاء، فلأنه هو أيضا كان ابن زنى مزيفا (يتيم)، فحين توفي والده (جان بابتيست) المهندس البحري في الهند الشرقية بسبب الحمى، حينئذ لجأت الأرملة الشابة (آن ماري شفيتزر) إلى منزل والديها لتتزوج مرة أخرى بعد عشر سنوات. وهناك تولّى جدّه تربيته وتعليمه، وكان جده يحبه لحد العبادة، ولكن سارتر لا يذكر من هذا الحنان الزائد والشفقة المغشوشة سوى تزمت جده الديني ومحافظته الورعة في التعليم، و يصرح : "*كان جدي يعبد كرمه في شخصي* "[2]. وكذلك وضعية سارتر التي جعلته دائما محل إحسان، لأنه لم يكن يملك شيئا، هذه الوضعية التي انعكست عليه وجوديا رغم ماديتها، هذه الوضعية جعلته لا شرعيا أيضا، غير منتمي لأنه لا يملك حتى شعوره فيقول : "*لم أعرف أبدا الإحساس بالملكية، لم أكن أملك شيئا قط، بما أنني عشت أولا عند جدي وجدتي، وبعد زواج أمي، كذلك لم أستطع أن أشعر أنني في بيتي. إن الآخرين دائما كانوا يعطونني ما أحتاج إليه* "[3]. لقد كان هذا الواقع يجعل شخصية (جوتز) قريبة جدا منه، شريكه في اللاشرعية، شبيهه ولكن العنيف بخلاف سارتر، ولذلك يشارك سارتر شخصياته المسرحية وبالأخص (جوتز) هذا الموقف الديني، الرفض للما وراءي، واستحضاره الدائم **كآخر**، حيث تحقق الكينونة لذاتها به عن طريق الضدية معه، في وجودها عن طريق النفي/السلب.

عندما نعود إلى المسرحية، نجد (هنرييك) الذي جاء ليسلم مفاتيح الباب السري للمدينة لـ(جوتز) يتراجع وللحظة يختار أهل المدينة على رئيس الأساقفة والكهنة. لم يعد يعلم إرادة الله من إرادته، لقد

1- سارتر، الشيطان والإله الطيب، مصدر سابق. ص 99.
2- جان بول سارتر، الكلمات، تر : خليل صابات، دار شرقيات، القاهرة، مصر، ط2، 1993. ص 17.
3- نقلا عن كتاب : فرنسيس جانسون، سارتر بقلمه، مرجع سابق . ص 177.

اختلطت عليه الأمور، ولكن (جوتز) - الشيطان أو رسول الشيطان وقديسه – يحاول التمتع بهذه الحيرة التي انقضّت فجأة على (هنرييك)، يجد فرصة ليضع الكاهن في تجربة، إنه يتقمص دور الله ويشرح لـ(هنرييك) هذه اللحظة المصيرية. يخبره أنه إن سكت الليلة ولم يسلم المدينة فسيموت الكهنة على يد الفقراء/السكان، وخلال شهور سيقضي أهل المدينة بسبب الجوع والحصار وأيديهم ملطخة بدماء الكهنة ويذهبون للجحيم. لذلك يعرض عليه تسليم المدينة، لأن الفقراء الذين سيموتون بعد الاقتحام سيموتون نظيفي الأيدي وسيلتقي الجميع في السماء، ويصرخ (جوتز) به : " *هذه الليلة لديك سلطة على حياة أو موت عشرين ألف.*

هنرييك : *لا أريد هذه السلطة. إنها آتية من الشيطان.*

جوتز : *أنت لا تريدها ولكنها بين يديك (يهرب هنرييك راكضا) هيه لا، ماذا تفعل؟ إذا فررت فقد عزمت.*

هنرييك : *نفس الشيء، إن المختار إنسان تسمره إصبع الله إلى الحائط (بعد فترة)* ***لماذا أنا يا رب ؟.***

جوتز : *هي ذي ساعة النزع. دعني أساعدك.* "

وهنا يبدأ(هنرييك) باكتشاف الحقيقة، إن الله هنا غائب عن هذا الاختيار. إنه في الحقيقة يكره الفقراء وهو الذي كان يظن أنه يحبهم، حيث أنه لم يسلمهم إلا وهو يكرههم، إنه يساند الكهنة في عمقه، الحقيقة " *الحقيقة أنني أنا اخترت نفسي ...ألا تعلم أني أكره الفقراء؟* "[1]، لقد اكتشف (هنرييت) **أنه يفعل الشر وليس الشر الذي هو أحد أوجه الخير**. إنه هو الذي يعمل الشر والخير وليس الله، وفي الأخير يعطي المفاتيح لـ(جوتز) .

لكن المسرحية تفاجئنا بتغيير مذهل. إن (جوتز) يتريث قليلا في الهجوم، إنه ينتظر أمرا ما، إشارة، إنه ينتظر إشارة ما من الله نفسه، ألن يتحرك الله ليوقف هذه الكارثة ؟. و "*وفي الحقيقة (جوتز) لا يؤمن لا بإله ولا بشيطان، إنه يحلم بالمطلق، إنه يريد أن يفعل الشر إطلاقا أو أن يفعل الخير إطلاقا* ***لكي يكون***

[1]- سارتر، الشيطان والإله الطيب، مصدر سابق. ص 55. والتسويد من عندنا.

هو نفسه الله أو الشيطان "[1]، وعليه نجد هنا إغراء المطلق الذي يسيطر على الشخصية السارترية دائما، لأنها هي النقص والكمال في نفس الوقت، السلب والإيجاب دائما.

حين يرجع (جوتز) لخيمته، يجد (ناستي) ينتظره هو الآخر ليحاول كسب تحالف (جوتز) مع الفلاحين، ولكي يقنعه بالانضمام للفلاحين، فإنه يحاول التصغير من فاعلية الشر الذي يصنعه (جوتز)، يحاول أن يحطم فكرة الشر المطلق الذي يؤمله (جوتز) " *إنك تثير الفوضى، والفوضى خير خادم للنظام القائم... إنك تدور في حلقة مفرغة ولا تؤذي إلا نفسك* "[2]، وكذلك فإن هذا الشر لا يحمل أي حكمة، بحيث يكون شرا ميتافيزيفيا يؤذي الجميع أو على الأقل ينفع آخرين، إنه شر وحيد منقطع، والحل عند (ناستي) هو أن يصبح (جوتز) سوط الله وأداته الخيرة. وهذا الاقتراح هو في الحقيقة اقتراح عاطفي محض، بحيث أن (ناستي) يريد أن ينقذ الفلاحين من المذبحة لأنه يعرف إجرام (جوتز)، ولكنه من جهة أخرى يجهل العقلية الكامنة وراء هذا الرجل. إن (جوتز) لا يهمه النبلاء ولا الفقراء، إنه غير معني بهذه الصراعات الطبقية والإيديولوجية، ولا يهمه أن يؤذي نفسه "*لأنه كيف يمكن لنا التأكد من أننا نفعل الشر إن لم نكن نشعر بنتائجه في أنفسنا* "[3]. إن (جوتز) يلاحق المطلق، إنه يهرب من النفور الذي يمزق ذاته، إنه يطمح للسكينة والثبات –حتى ولو في فعل الشر- إنه الكينونة لذاتها التي تطمح دائما في الوصول إلى مطلق الكينونة في ذاتها، الشر . المطلق .الشر للشر. لذلك يرى في الانحياز للفقراء ومحاربة النبلاء والكنيسة **شرا ناقصا**، شر فيه خير، أو لتحقيق الخير. إذن هو خير، و(جوتز) لا يستهويه الخير الآن، لأنه لا يعتقد بهذه المعضلة الأخلاقية من الأساس، إنه يبحث عن كل ما يعاند به الإله المسيحي. هذا الإله الذي يبعث رجاله (هنرييك) و(ناستي) مع بعض، ليسلم كل منهما الآخر لـ(جوتز)، ليفعلا الخير كل على طريقته، و لأن الله مع كل منهما.

إن (جوتز) يحس أن الله نفسه يحاوره الآن ويحاول التحالف معه، التأثير عليه، ولا يستطيع (جوتز)

---

[1]- فرنسيس جانسون، سارتر بقلمه، مرجع سابق، ص 88. والتسويد من عندنا .
[2]- سارتر، الشيطان والإله الطيب، مصدر سابق. ص 95- 96.
[3]- فرنسيس جانسون، سارتر بقلمه، مرجع سابق. ص 86.

أن يفوت فرصه مثل هذه : الله يتنازل. الله يتعامل مع (جوتز) شخصيا : " *...هذا المفتاح، أطلبت منه هذا المفتاح ؟، لكنه –الله- سخر لي أحد كهنته حتى يضعه بيدي...* ".

إن (جوتز) يرى كيف أن الله نفسه يخلق الفرص، كيف أنه يختبئ وراء (هنرييك) ولا يظهر علنا، حتى يستطيع أن يدينه، أن ينكره "*يراودني بلطف...دون أن يفضح نفسه، حتى إذا أذعنت كان له الحق في أن ينكرني...*"[1]، وهنا سارتر يحاول الكشف عن اللعبة الأخلاقية التي يعتمدها إله الفكر الديني، حيث يصور الفكر الأخلاقي الديني الله الخيّر، مصدر الخير والذي لا يفعل إلا الخير، وفي نفس الوقت لا يستطيع الأشرار أن ينسبوا شرهم إلى أنفسهم - لأن الله هو كل شيء والبشر مجرد أدوات لتحقيق خطته - وفي نفس الوقت هم أعداء الله الأشرار الذين يفعلون عكس الخير الإلهي. إن الله هنا لا يريد غير الخير، ولكنه الخالق لأدوات الشر وطرقه وحتى الرغبة في الشر لدى البشر. إنه خالق الشر لدى البشر وفي نفس الوقت يستطيع التنصل بسهولة من أفعالهم - التي لا تخرج عن إرادته طبعا-، ويستطيع محاسبتهم عليها وإدانتهم ورميهم في الجحيم.

يرفض (جوتز) عمل الخير، لأنه يريد عمل الشر، ولكن سبب ذلك فقط هو معاكسة (ناستي) وكذلك (هنرييك) ومن ورائهما الإرادة الإلهية. إنه يفخر بهذه الهيئة الشيطانية التي تميزه عن كل البشر، هذا الشر المطلق الذي لا يفكر بفعله أي بشر "يوجد *عشرون ألف نبيل. ثلاثون رئيس أساقفة*. خمسة عشر *ملكا...فسموا لي إن استطعتم **جوتزاً آخر**...أنا الرجل الذي يزعج العلي الأعلى* "[2].

وما إن يستعد (جوتز) للخروج من خيمته لإعلان الهجوم على المدينة حتى يتكلم (هنرييك) الذي ظل حتى الآن صامتا في الخيمة : "*الجحيم كالسوق أيها الأبله* (مشيرا إلى جوتز) *إليكم أغرب المتنبئين : الإنسان الذي يظن انه الوحيد الذي يعمل الشر...في هذه الليلة تحترق المدن بالعشرات...* "[3].

1- سارتر، الشيطان والإله الطيب، مصدر سابق. ص 106.
2- نفس المصدر. ص 108.
3- نفس المصدر. ص 108.

إن هذا التصريح الذي يفاجئ به (هنرييك) الجميع داخل الخيمة نابع في الحقيقة من أنه اكتشف والآن فقط من هو (جوتز) على الحقيقة. لقد عرف أن هذا الشرير المغرور هو في الحقيقة ضعيف، ممزق من الداخل، لقد اكتشف أن شر (جوتز) هو في الحقيقة ضد خيرهم، ضد ضعفهم، ضد الخير الموجود. الخير الذي يؤمن به ويكرز في كنيسته بأنه موجود وبأنه روح العالم، الخير الكلي. وكذلك يبدو أن (هنرييك) قد تحطمت في نفسه أيضا فكرة الخير الكلي. الخير الذي هو أصل العالم والمتمركز وراء كل فعل حتى من وراء الشر. نعم لقد أصبح يعتقد أكثر أن الخير والشر صنعة دنيوية، حتى هو نفسه وجد أنه يكره الفقراء ويقول لـ(جوتز) : " *... إذا كنت أنت الشيطان، فما أكون أنا الذي زعمت أني أحب البؤساء ثم أسلمهم لك ؟* "[1]، وهنا يلجأ (هنرييك) إلى طعن كبرياء (جوتز). لقد أصبح يفكر مثله، أو على الأقل إنه يفهمه، أي أنه يسعى ليحطم فكرة الإنفراد بالشر، مطلق الشر ذاته الذي يحرك (جوتز) حتى الآن. إن ما يغري (جوتز) بفعل الشر هو أن لا أحد يفعله، أو لا أحد يفعل الشر الخالص الشر للشر. فشر كهذا مطلق. لا نهائي. يمنح فاعله لا نهائيته. وإذن فـ(هنرييك) سيحاول الآن أن يظهر أن العالم مليء بالشر، وليس (جوتز) وحده الشرير "*... إنك تتعب نفسك... إذا كنت تريد أن تستحق الجحيم، فيكفي أن تستلقي في فراشك وتقبل بالعالم. إن العالم كله ظلم.* "[2]، وهذا ما يفاجئ (جوتز) بل ويصعقه. إذا كان الكل يفعل الشر، وإن كان العالم كله مليئا بالشر، فما يكون هو؟، وماذا بقي له ليفعله ؟ :

" ***جوتز*** *: إذن كل الناس يفعلون الشر ؟.*

هنرييك *: كلهم.*

جوتز *: ولم يعمل أحد الخير ؟.*

هنرييك *: أبدا .* ".

1- المصدر السابق. ص 108.

2- نفس المصدر. ص 110.

هنا تحدث المفاجأة، الأحداث تأخذ منحى مفاجئا. إن (جوتز) سيقرر أمرا غير متوقع :

" **جوتز** *: أراهنك على أني سأعمله (الخير)... إنها أفضل وسيلة كي أكون* ***وحيدا*** *. كنت مجرما وها أنذا أبدل ملابسي.* ***أراهن*** *على أن أغدو قديساً .* "[1]. طبعا هذا القرار مفاجئ للجميع، ولكن لا يفاجئنا الأمر ونحن نعلم أن (جوتز) لا يؤمن بالإله ولا بالشيطان ، وأن الأمر عنده مجرد تحدّ. معاندة. أن يضل وحيدا منفردا بشيء – الشر أو الخير – ليكون، ليتحقق، المهم أن يكون في مواجهة مع أحد ليتحقق وليس أفضل من الله ليكون هذا الخصم. لكن (هنرييك) يلفت نظر (جوتز) إلى أنه خسر مقدما، لأن المرء لا يفعل الخير لكي يكسب رهانا. ويوافق (جوتز) على ذلك ويقرر أن **يقامر بالنرد** على تحوله.

لماذا لا يختار (جوتز) أن يتحول ببساطة ؟. الحقيقة أن من يعرف(جوتز) يعرف انه يفعل ذلك "*لأنه يريد أن يحرج الله* "[2]. نعم إنها فرصة كبيرة لأن يباري الله نفسه، إنه سيضع مصير المدينة بين يدي الله ويجب على الله أن يقرر، أن يتحمل المسؤولية بطريقة ظاهرة، لا عن طريق ضرب الناس بعضهم ببعض. يبدأ (جوتز) ويقامر على أنه لو خسر النرد فسوف يفعل إرادة الله، سيفعل الخير ويرفع الحصار عن المدينة، أما إذا ربح فسوف يقتل الجميع. وهنا يلعب النرد دور إرادة الله، الحظ هو إرادة الله. لقد أدخل (جوتز) الله عنوة إلى الاختيار. إذا خسر (جوتز) اللعبة سوف يفعل إرادة الله، ولكن إذا ربح اللعبة فسوف يحرق (وورمس) وهذا أيضا إرادة **الله/النرد**. فعلا هذا إحراج للإله. ولكن خلف هذه المعضلة الأخلاقية يظهر العبث وتظهر الملهاة، بدليل أن (جوتز) **يغش سراً** في النرد ليخسر :" ***كاترين*** *: لقد غش، رأيته، رأيته، لقد غش كي يخسر* " [3]. وبذلك سيفعل الخير، سيفعل إرادة الله، ويأمر (جوتز) برفع الحصار عن المدينة. ولا نستطيع تفسير هذا الغش إلا بأن(جوتز) سيان عنده الشر أو الخير، إنه **لا يحكم عليهما بل يفعلهما فقط**، أو يفعل أحدهما، المهم أن يكون وحيدا في ذلك الفعل، وأن يصل بفعله ذلك إلى المطلق، يريد أن يكون الله أو الشيطان، وكلاهما عنده المطلق للخير والشر. ويعزم على فعل الخير، ولكنه يحتاج لجمهور، لآخرين حتى يكمل بهم تحققه، إلوهيته وشيطنته، يحتاج للعالم والناس كما

---

[1]- المصدر السابق. ص 111.

[2]- فرنسيس جانسون، سارتر بقلمه، مرجع سابق. ص 88.

[3]- سارتر، الشيطان والإله الطيب، مصدر سابق. ص 114.

يحتاجهما الله والشيطان ليكونا ما هما عليه، فبغير العالم والناس لا معنى للإله ولا معنى للشيطان. لذلك يواعد (هنرييت) و(ناستي) أن يلتقوا بعد عام ويوم، ليشهدوا على تحقيقه الرهان، فعل الخير، و يعدهما أنهما سيريان حينئذ رجلا آخر تماما. سيريان قديسا.

لقد رأينا (جوتز) يرفض مشروع الخير (الانضمام إلى الفقراء) الذي عرضه عليه (ناستي)، ولكنه الآن يقبله فلماذا ؟. الحقيقة أن الخير كان في المرة الأولى غير مغر لـ(جوتز) لأنه ممكن التحقيق، لأن كل الفقراء يمثلون الخير، لأن الله نفسه مع الخير، أما وقد أصبح الخير مستحيل التحقيق كما صرّح (هنرييت) : "*لقد أراد الله أن يكون الخير مستحيلا على الأرض...، الحب مستحيل. العدالة مستحيلة. حاول أن تحب قريبك، وقل لي عن النتيجة.*"[1]، فإن الخير هنا هو المطلوب، هو المطلق، هو وسيلة العزلة والوحدة من جديد، هو طريق التحقق، إنه الإلوهية.

و يبدأ (جوتز) مشروعه لتحقيق الخير، إنه يريد إقامة مجتمع متساوي قائم على المحبة والأخوة خال من الملكية الشخصية. ويبدأ بتوزيع أراضيه التي حصل عليها بعد قتل أخيه (كونراد). ولكنه تناسى أن العطاء والسخاء يكون مرفوضا ولو بالخفاء. أليس هو نفسه ضحية هذا الإحسان والعطاء المغشوش ؟. لقد كان عليه أن يدرك أن العطاء بهذه الطريقة لا يصنع سوى ضحايا، ضحايا الذل والامتهان، وبالتالي سوف يصنع محتقرين له لا محبين، حيث إن مفهوم الإحسان يصنع مشوهين، منفيين عن ذواتهم وعن الآخرين، ذلك لأنهم مذلون بهذا الإحسان منذ البداية، وحين يغيب مفهوم المبادلة الأخلاقية فإننا نحصل على أمثال (جوتز)[2]. ونجد خادم (كونراد) السابق والذي أصبح خادما لـ(جوتز) الآن يجسّد هذه النتيجة للعطاء والإحسان، حيث يتبرم من هذا الحب والأخوة الزائدة عن حدّها، إذ يكره الكرم والطيبة التي يفرضها (جوتز) فرضا على أتباعه، فيقول :" *كل الخدم إخوته. يقول إنه يحبنا. لقد تسلّى البارحة بان غسل قدمي...إني ألعن الحب. كان (كونراد) قاسيا شرسا، ولكن شتائمه كانت أقل إهانة من طيبة*

---

[1]- المصدر السابق. ص 109.
[2]- مجاهد عبد المنعم مجاهد، سارتر عاصفة على العصر، مرجع سابق. ص 265.

(جوتز) "[1]. هذا هو (جوتز) الذي اختار فعل الخير، يريد فرض الخير بالقوة، كما كان يفرض الشر بالقوة : "*سوف يتم عمل الخير على الرغم من الجميع* "[2]، لا لشيء إلا ليكون متأكدا من تحقيق الخير، وبالتالي متأكدا من تحقيق ذاته، وعليه فسوف يرغمهم على الخير. لقد شرح له (ناستي) أنه بإعطاء أراضيه للفلاحين سوف يدفع جميع الفلاحين في ألمانيا إلى الثورة على النبلاء تأثرا بفعل (جوتز) كنبيل وسيد أرض سابق، ولما كان الفلاحون على غير استعداد بعد لمواجهة قوة الأسياد بنجاح، فإنهم يتعرضون لخطر الإبادة. ولكن المسألة بالنسبة لـ(جوتز) ليست هنا : " *سوف يكون الله أولا شيء* " [3]، إنه لا يريد أن يفعل الخير بالتقسيط. إنه يريد أن يكسب **المعركة/الرهان** حالاً. إننا لا ندعي أن (جوتز) يصرح بأنه يريد أن يكون الله، ولكنه يصرح مثلا : "*لقد اختارني الله لمسح خطيئتنا الأصلية* "[4]، وحيث أنه يعين نفسه كأداة لله فالإغراء الإلهي ظاهر هنا، حيث أن الذي يجرؤ على القول بأنه موكل من الله ليفرض الحب على الناس إنما يحسب نفسه آخر الأمر الله ذاته، أو يمتلك نفس صلاحياته وقوته، وهنا نلاحظ أن (جوتز) قد انغمس في البطولة وفي الخيال أيضا، حيث أنه بتصعيد هذا الخير إلى المطلق يكرر نفس التمثيلية الأولى و لكن هنا بالخير، نفس التحدي لله ولكن باسم الله نفسه. إنه حين يقصر الناس على الحب فلكي يقترب من الله لكي يكون إلها بنظرهم، أو بمعنى لآخر **ليكون**، هو وحده، بكليته، أن يكون الله، مختار الله. أي أن يصل في آخر الأمر إلى التوافق الكامل مع نفسه.

إن ادعاء تحقيق المطلق سواء في الشر أو الخير يمثل نزوع الكينونة لذاتها من أجل امتلاك العالم، ومن البداية لم يكن الأمر إلا هكذا بالنسبة لـ(جوتز)، وبما أن النزعة في حد ذاتها تؤول للفشل

في كل مرة، فإن أفعال (جوتز) – رغبته في أن يكون الله أو الشيطان – تسقط من تلقاء ذاتها وتفقد كل صلابة، لأنها نابعة من الكينونة السلبية، الوعي الذي هو دائما لا شيء، العدم أو هو الـ(ما سيكون)، لذلك تفقد هذه الأفعال كل فعالية. إنه في النهاية ليس سوى **حب للذات**، محاولة منفردة للتحقق دون الاهتمام

---

[1]- سارتر، الشيطان والإله الطيب، مصدر سابق. ص 119.
[2]- نفس المصدر. ص 124.
[3]- فرنسيس جانسون، سارتر بقلمه، مرجع سابق. ص 99.
[4]- نفس المرجع . ص 99.

بمصائر الآخرين، وهذا ما يفسر القصر و القوة في غصب الآخرين التي ميزت (جوتز) سواء في الشر أو الخير، حيث لم يكن (جوتز) يفعل سوى أنه يستغل الآخرين سواء في الشر أو في الخير ليحقق ذاته المشتتة.

لقد عرفنا أن الكينونة في محاولاتها الدائمة للوجود تفشل، ولذلك لم يكن ليكتب النجاح لمشروع (جوتز)، حيث أن الفلاحين لما قاموا بثورتهم لم يكونوا بقيادته، لأنه قد اعتزل الحروب ويحاول الآن الدعوة للمحبة، والدعوة للسلم، ويأمر أيضا أهل مدينته النموذجية بعدم الاستجابة للفلاحين وعدم مشاركتهم في الثورة، وهذا يؤدي بالفلاحين إلى تدمير المدينة متهمين (جوتز) وأهل مدينته بالأنانية والإدعاء الكاذب للسلم والمحبة، لأن رفضهم الانضمام للفلاحين يعني أنهم يوافقون النبلاء.

حين يصل إلى (جوتز) خبر تدمير مدينته المثالية على أيدي الفلاحين يزحف منسحبا إلى أجمة منزوية ليعاني وحده آلام الخيبة والانكسار. وفي هذه اللحظات المؤلمة ينتبه (جوتز) لقدوم (هنرييك) الذي يخبره بأن جيش الفلاحين قد هزم. إن (هنرييك) يصل الآن أيضا **لأن موعد الرهان قد حل**. لقد انتهت السنة واليوم. وهناك يعترف (جوتز) بالفشل. لقد فشل في رهانه، وهاهو يعاين نتيجة خيانته لأخيه أولا، وخيانته للشر، نعم لقد خان الشر في تلك الليلة وغش في النرد " *لكن الشر لا يستسلم للخيانة بسهولة، **وليس الخير من خرج من قرن النرد تلك الليلة، وإنما شرّ أشرّ**...كنت أريد أن أكون لا إنسانيا...كنت أريد أن أدهش السماء لأتخلص من احتقار البشر..ولكن لم أكن دائما إلا ابن زنا*"[1]

وهكذا يكتشف (جوتز) أنه إنما كان يفعل الشر ثم الخير لا كغاية بل كوسيلة لتقديم طبيعته أمام نفسه، أراد السرقة والقتل ليكون الشرير أمام نفسه، وأراد الخير ليكون القديس أمام نفسه. نفسه المتعطشة لتكون (كينونة ما)، لتحقق نفسها، للهروب من العدم/التلاشي، وحيث وصل الأمر إلى هذه النقطة فإن (جوتز) الآن يكتشف أنه لم يبدل جلده أبدا، بل غير لغته فقط، ولكن بقي ابن الزنا ذاته، وحيدا. لقد كان

---

[1]- سارتر، الشيطان والإله الطيب، مصدر سابق. ص 239. والتسويد من عندنا.

يكره الناس، ولقد أسمى هذه الكراهية حبا، لأن الحب بالغصب ليس إلاّ الكره، وكان يسمي نزعته لهدم الآخر وتخريب وجوده كرما وطيبة، حيث أن الإحسان إلى الآخر محاولة لاستعباده في الخفاء. لأنه قد غش منذ البداية متوهما أن لا أحد لا يعلم، فكان تغيّره بالأحرى مزيفا. مغشوشا هو الآخر، و (جوتز) يدرك الآن أنه كان يمارس لعبة تغيير الألقاب فقط، للشيء نفسه، محاولة ذاته الممزقة من الداخل و والمهجورة من الخارج **أن تكون**. لكنه يتساءل للمرة الأخيرة، وهو مازال متمسكا بأي أمل في أن يكون غير مسؤول ولو بجزء بسيط عن كل ما مضى : " *يا إلهي إذا كنت تمنع عنا وسائل الخير، فلماذا منحتنا الرغبة المرّة فيه. إذا لم تسمح بأن أصبح خيّرا، فلماذا نزعت عني الرغبة في أن أكون شريرا.غريب أن لا يكون هنالك* مخرج. "[1] .والواقع أن (جوتز) يدرك الحقيقة ولكن لا يزال يضلل نفسه عنها، لا يزال يغش، لا يزال يحتاج إلى آخر يمنحه الحقيقة التي يدركها في نفسه، حيث الآخر يملك صفة الإقناع أكثر من الذات، والآخر هذا هو (هنرييك)، الذي لا يستطيع التمتع بانتصاره في الرهان، لأنه هو أيضا خسر، خسر إيمانه، أو على الأقل أصبح مقتنعا أن الله هجر البشر، وأن البشر وحدهم من يقررون الخير والشر. (هنرييك) الذي يدرك أن (جوتز) يعاني ذلك الهجر الآن ولكنه لا يزال مشوشا، لا يزال يدعي أمام (هنرييك) أنه يسير بخطة الله التي ظهرت لهم جميعا ليلة الرهان، لا يزال يبحث عن مصدر كل الأحداث السابقة، حيث أنه لم يعد يميز بين ما إرادته وبين إرادة الله في كل ما جرى.(هنرييك) الذي يلعب دور القاضي الآن يهزأ من (جوتز) الذي يتظاهر بمخاطبة الله :

" ***هنرييك*** *: لماذا تتظاهر بمخاطبته ؟ أنت تعلم أنه لن يجيبك.*

جوتز *: ولم هذا الصمت ؟.*

هنرييك *: لأنه ليس لك قيمة عنده. عذّب الضعفاء أو استشهد. قبّل شفتي عشيقة أو وجنتي أبرص. مت حرمانا أو لذة. لن يهتم الله بكل ذلك.*

جوتز *: من له قيمة إذن ؟*

---

[1]- نفس المصدر، ص 241.

يكره الناس، ولقد أسمى هذه الكراهية حبا، لأن الحب بالغصب ليس إلاّ الكره، وكان يسمي نزعته لهدم الآخر وتخريب وجوده كرما وطيبة، حيث أن الإحسان إلى الآخر محاولة لاستعباده في الخفاء. لأنه قد غش منذ البداية متوهما أن لا أحد لا يعلم، فكان تغيّره بالأحرى مزيفا. مغشوشا هو الآخر، و (جوتز) يدرك الآن أنه كان يمارس لعبة تغيير الألقاب فقط، للشيء نفسه، محاولة ذاته الممزقة من الداخل و والمهجورة من الخارج **أن تكون**. لكنه يتساءل للمرة الأخيرة، وهو مازال متمسكا بأي أمل في أن يكون غير مسؤول ولو بجزء بسيط عن كل ما مضى : " *يا إلهي إذا كنت تمنع عنا وسائل الخير، فلماذا منحتنا الرغبة المرّة فيه. إذا لم تسمح بأن أصبح خيّرا، فلماذا نزعت عني الرغبة في أن أكون شريرا. غريب أن لا يكون هنالك مخرج.* "[1]. والواقع أن (جوتز) يدرك الحقيقة ولكن لا يزال يضلل نفسه عنها، لا يزال يغش، لا يزال يحتاج إلى آخر يمنحه الحقيقة التي يدركها في نفسه، حيث الآخر يملك صفة الإقناع أكثر من الذات، والآخر هذا هو (هنرييك)، الذي لا يستطيع التمتع بانتصاره في الرهان، لأنه هو أيضا خسر، خسر إيمانه، أو على الأقل أصبح مقتنعا أن الله هجر البشر، وأن البشر وحدهم من يقررون الخير والشر. (هنرييك) الذي يدرك أن (جوتز) يعاني ذلك الهجر الآن ولكنه لا يزال مشوشا، لا يزال يدعي أمام (هنرييك) أنه يسير بخطة الله التي ظهرت لهم جميعا ليلة الرهان، لا يزال يبحث عن مصدر كل الأحداث السابقة، حيث أنه لم يعد يميز بين ما إرادته وبين إرادة الله في كل ما جرى.(هنرييك) الذي يلعب دور القاضي الآن يهزأ من (جوتز) الذي يتظاهر بمخاطبة الله :

" ***هنرييك** : لماذا تتظاهر بمخاطبته ؟ أنت تعلم أنه لن يجيبك.*

***جوتز** : ولم هذا الصمت ؟.*

***هنرييك** : لأنه ليس لك قيمة عنده. عذّب الضعفاء أو استشهد. قبّل شفتي عشيقة أو وجنتي أبرص. مت حرمانا أو لذة. لن يهتم الله بكل ذلك.*

***جوتز** : من له قيمة إذن ؟*

1- نفس المصدر، ص 241.

***هنرييك** : لا أحد. **الإنسان عدم.** لا تتظاهر بالدهشة : لقد عرفت ذلك دائما وكنت تعرفه عندما رأيت النرد و إلا هل كنت غششت. لقد غششت ورأتك كاترين : لقد رفعت صوتك حتى يعلو على صمت الله. **إنك أنت الذي تعطي الأوامر وتزعم أنك تتلقاها** "[1].*

إن (هنرييك) يوضح مسألة هامة جداَ، وهي مسألة **وهم التلقي**، سواء كانت من الله عن طريق الوحي أو عن طريق أحكام مسبقة وعامة تحكم الأخلاق الإنسانية كما عند **كانط** (1724 -1804)، وذلك لانعدام طبيعة أو ماهية أخلاقية سواء كانت قبلية أو خارجية، فالإنسان كما قلنا سابقا موجود ثم يكون، وعليه تصبح الأخلاق في مجال الـ(ما يكون). ضمن الشخصية التي ستوجد لاحقا، وضمن التكوين الأونطولوجي الذي حصّلناه سابقا للكينونة الإنسانية. ولذلك يغدو المخرج الذي يحاول (جوتز) العثور واضحا الآن : يجب أن يموت الله ليحيا الإنسان. حتى يكون كل شيء جرى سابقا هو حقيقة يجب أن يكون الله كذبة. وقد تكون هذه الحقيقة أنصع وأوضح الآن لأنها كانت مشوشة ومفجعة أثناء صراع الإنسان ليكون. كانت حقيقة يعيشها الإنسان – جوتز على الخصوص- ، أما الآن ستكون خبرا مفرحا لأنها حقيقة معاشة وحقيقة مدركة أيضا، أي أن الإدراك الواضح هو ما سيحولها إلى خلاص بدل الفاجعة. وهنا نرى نيتشه مجددا ونظرته **للطابع البشائري** لخبر موت الله.

والآن لم يبق لـ(جوتز) سوى الاعتراف بكل ما قلناه. ولكن لا بد أن يخاطب الله نفسه، وفي هذا إشارة من سارتر إلى أهمية الجمهور بالنسبة للفرد لتوكيد الحقيقة التي يعرفها الفرد. لا بد من جمهور لائق، ولن يجد (جوتز) سوى الله نفسه ليخاطبه كآخر، ولكنه آخر من نوع فريد، إنه غاية وليس متعينا مثل الأفراد، لأنه أصبح الآن الحلم وليس الحقيقة، لأنه فقد الآن صفة الآخر الذي قد يسلبني حريتي، لم يعد إذا سوى تلك الرغبة في امتلاكه. لم يعد سوى أحد أوجه التحقق.

[1]- المصدر السابق. ص 241-242.

ويلخص سارتر الحقيقة التي يحصّلها (جوتز) في هذا النص الذي فضلنا كتابته كاملا على طوله، وذلك لأنه مزيج رائع من الاكتشاف للمعنى الحقيقي للفرد في العالم، و اكتشاف مسؤولية الإنسان عن العالم وعن كونه هو مصدر أحكام الخير والشر، فيقول (جوتز) :

*"كان دعائي من أجل أن احصل على إشارة، أرسلت إلى السماء رسائلي، و لم يصلني أي جواب. في كل لحظة، أسأل نفسي ماذا أكون أنا في نظر الرب؟ أنا أعرف الجواب الآن، لاشيء. الرب لا يراني، الرب لا يسمعني، الرب لا يعرفني. هل ترى هذا الفراغ؟ هذا الفراغ هو الرب. هل ترى هذه الحفرة في الأرض؟ هذه الحفرة هي الرب. الصمت هو الرب. اللاوجود هو الرب، **التخلي عن البشر هو الرب**. ما كان، هو أنا وحدي، أنا وحدي (بنفسي) اخترت الشر و اخترعت الخير. أنا كنت شريرا و كذلك صنعت المعجزات (الخيّرة). أنا بنفسي، أتهم نفسي و أنا بنفسي أستطيع أن أطلق حكم البراءة على نفسي، أنا الإنسان. **إذا كان الرب موجودا، فإن الإنسان هو لاشيء.** إذا كان الإنسان موجودا يا هنريك، فإني سأعرفك بفراهة ضخمة : إن الله غير موجود...إنه غير موجود. يا للفرح. يا لدموع الفرح. إني أخلص جميع جنسنا. لا سماء ولا جحيم. لا شيء سوى الأرض. "[1].*

إن هذا الخلاص سيؤدي بـ(جوتز) إلى التغيير، يؤدي به إلى التوجه إلى الإنسان، إلى الناس، لأنه بعد هذه البشارة سيحس لأول مرة أنه متضامن مع الناس، وأنه مبحر معهم لذلك لم يفرح لمعرفته بعدم وجود الله بقدر إحساسه أنه خلّص الناس من فكرة الجحيم والحساب والعقاب، وهنا سيصبح (جوتز) لأول مرة إنسانيا، سيمثل الإلحاد بطابعه الإنساني، ذلك الإلحاد من أجل البشر والذي يدفع للتوحد والتضامن مع البشر، لأنه لم يعد هناك سوى البشر، إنه سيبدأ من جديد. إنه يريد الآن أن يكون بين الناس ومعهم، لذلك يعود (جوتز) إلى جيش (ناستي) المتبقي ويطلب منه أن يكون في الجيش :

---

[1]-المصدر السابق. ص 242-243.

*"أريد أن أكون إنسانا بين الناس. أريد بشرا في كل مكان. فوقي وحولي. أريد أن يغطوا عني هذه السماء الفارغة... **لقد قتلت الله لأنه فصلني عن البشر** "*[1]، أي أنه يريد أن يتخلص من الهجر بالعمل والالتزام. وعلينا هنا أن نلاحظ أن سارتر يشير إلى الإنسانية التي سوف تزيد تلقائيا عند البشر حين يغيب الإله من أفقها، وذلك ما يميز الإلحاد من وجهة النظر السارترية : **الإنسانية**. وهذا ما دافع عنه سارتر من قبل في كتابه المعنون بـ(**الوجودية نزعة إنسانية 1946**). وليس أخطر على هذه الرابطة من فكرة الدين أو الإله، حيث أن التعامل بين البشر لا يحتاج تعاليم فوقية، وفوقيتها هذه هي سبب تنافرها مع الواقع الإنساني، تنافرها مع الذاتية والحرية والتعدد الذي يميز البشر.

وتنتهي المسرحية بأن يعود (جوتز) كقائد للفلاحين وهو مستعد لقتل كل من يعصي الأوامر. وفعلا. فإن أحد القادة يعترض على قيادة (جوتز) للجيش فيطعنه (جوتز) في الحال، ويقول لـ(ناستي) وقد قرر الآن ما سيكونه : *" ها هو ذا حكم الإنسان قد بدأ. هيا يا (ناستي) سأكون جلادا ...،سوف أخيفهم بما أنه ليست لدي طريقة أخرى لأحبهم. سوف أعطيهم الأوامر بما أنه ليست لدي وسيلة أخرى للطاعة. سأظل وحيدا بصحبة هذه السماء الفارغة من فوق رأسي بما أنه ليست لدي وسيلة أخرى لأكون مع الجميع. علي أن أخوض هذه الحرب وسأخوضها – النهاية- . "*[2]، وهنا أدرك (جوتز) أنه عليه أن يقرر هل يحب الناس أو يكرههم، فقرر أن يخيفهم، وقرر أن يكون صارما وقاسيا لأنه لا يستطيع أن يكون غير ذلك. إن الله قد مات وعليه أن يكون ما يتطلبه الوضع الآن، والوضع يتطلب قائدا قاسيا وصارما للثورة وسيكون ذلك القائد لأنه في الحقيقة لا يعرف سوى هذه الطريقة في القيادة والحياة.

إن مسرحية (الشيطان والإله الطيب) من ذلك النوع من المسرحيات التي تحمل مواضيع عدة، لأنها تعكس الكثير من آراء سارتر الفلسفية والسياسية، فهي إلى جانبها المناهض للمسيحية وخاصة في الجانب المفاهيمي لها، فهي تبرز اللاجدوى من وراء مفهوم الإحسان و مفهوم إنكار الذات لتحسين النفس، بل إنها تكشف أن هذه الأفعال ضد ما هو اجتماعي، ذلك لأن الإحسان المسيحي يذل بطريقة غير

---

[1]- المصدر السابق. ص 251-252.

[2]- نفس المصدر. ص 256.

مباشرة الذين ينالون هذا الإحسان، ويجعل الذين يمارسون هذا الإحسان غرباء عن زملائهم كما حدث لـ(جوتز)، وذلك " لأن هذا يقضي على إمكانية التعامل الاجتماعي من خلال التبادل الأخلاقي والعملي "[1]. وتعكس المسرحية من جهة أخرى تطور سارتر السياسي، حيث أنه أصبح يؤمن بضرورة الانحياز لجانب الطبقات المضطهدة لتحسين أوضاعها ضد البرجوازية، وهذا ما حمّس سارتر للفكر الاشتراكي، و رأى في الاتجاه الاشتراكي الخلاص للإنسان من الحرية المرعبة والمجانية وذلك بالالتزام السياسي في التضامن مع الطبقات المستضعفة[2]، ويُظهر سارتر ذلك في الخطوة الأخيرة التي قام بها (جوتز) حين قرر أن ينضم للفلاحين في للاشتراك في ثورتهم.

وسارتر نفسه بعد عام من تأليف مسرحية (الشيطان والإله الطيب) أعلن أن تأييده للحزب الشيوعي هو أكبر خدمة للجماهير، لأنه الاتجاه الوحيد في أوروبا الذي يرى فيه سارتر ممثلا للمطالب الإنسانية والاجتماعية العادلة، وعلينا أن نفهم أن الطابع الثوري الذي دعت إليه الفلسفة الاشتراكية هو ما جذب سارتر. لقد عرف سارتر عام 1945 الوجودية بأنها : "*محاولة استخلاص كل النتائج الممكن استخلاصها من موقف إلحادي منطقي مع نفسه* "[3]، وتمثل مسرحية (الشيطان والإله الطيب) التجسيد الواقعي لوجودية سارتر الملحدة، وبما أن الواقع الاجتماعي هو الواقع الوجودي الوحيد الذي تتجسّد فيه كل هذه الفلسفة فإن في رأي سارتر –وهذه هي رسالة المسرحية - أن الطريقة الوحيدة لوضع هذا الإلحاد الوجودي موضع الممارسة هو : **التمرّد الاجتماعي**، ليس التمرّد الفوضوي الفردي، وإنما التمرّد المنظم الذي يعمل على تحقيق النفع العام، وعليه تلخّص المسرحية مبدأ هاما وجوهريا وهو : "*إذا كان الله قد مات فإن الشيء الوحيد الباقي هو خدمة الناس* "[4]، ولكن هنا علينا أن نوضح أن تأييد سارتر للحزب الشيوعي الفرنسي كان على مستوى المطالب الاجتماعية فقط، لأنه انتقد بشدّة فيما بعد السوفيات

1- مجاهد عبد المنعم مجاهد، سارتر عاصفة على العصر، مرجع سابق. ص 265.
2- نفس المرجع . ص 266.
3- سارتر، الوجودية مذهب إنساني، مصدر سابق. ص 67.
4- مجاهد عبد المنعم مجاهد، سارتر عاصفة على العصر، مرجع سابق. ص 266.

لقمعهم حركة الاستقلال المجرية وذلك ما سمي بـ(**أزمة المجر 1956**)، لذلك يظهر سارتر إنسانيا فقط، مع الإنسان ضد كل النظم الديكتاتورية والكهنوتية.

لقد كان سارتر ملحدا منذ الصغر. فقد إيمانه صغيرا. يروي ذلك في سيرة حياته **الكلمات 1964** فيقول : " *مرة واحدة شعرت بأن الله موجود حين كنت ألعب بعيدان الكبريت وأحرقت سجادة صغيرة، وفيما كنت أخفي جرمي أبصرني الله فجأة. لقد شعرت بنظراته داخل رأسي. أحسست أنني مرئي منه بشكل فظيع وشعرت بأنني هدف حي للرماية،* ***ولكن الغضب أنقذني. فجدفت عليه فلم ينظر إليَّ أبدًا فيما بعد.*** "[1]، ولذلك لم تكن فلسفة سارتر من النوع التبريري لعدم وجود الله، بل كانت تنطلق من واقع معاش. مسلمة. بداهة. من فكرة موت الله لتبني عالم الإنسان وإمكانياته، لتؤكد حرية الإنسان في كون هجرته الآلهة ولم يعد فيه سوى الإنسان. ولعلنا هنا نلاحظ التشابه بين سارتر ونيتشه في هذا الإلحاد منذ الصغر، حيث أن نيتشه هو الآخر يصرح بهذا فيقول : "*لم أعرف الإلحاد إطلاقا كنتيجة. وأقل من ذلك كحدث : إنه لدي أمر بديهي من قبيل الغريزة. فأنا فضولي جدا وشكّاك جدا ومستخف جدا كيما أقبل بجواب بهيأة قبضة اليد. الله جواب بهيأة قبضة اليد، وقلة لياقة تجاهنا نحن المفكرين* "[2] . وحين طرح سارتر مسألة الإلحاد في كتابه **الوجودية نزعة إنسانية 1946**، فإنه أكد على أنه **حتى ولو كان الله موجودا** فإن الفرد الإنساني لن يفلت من مشاكله، لن ينقذه شيء من نفسه ومن الناس، وعليه فهو مطالب بنفس المطالب - في حضور الله أو في غيابه -، عليه ممارسة حريته و تأكيد ذاتيته و عدم التخلي عنها لأي فكر كلياني أو نظام شمولي ضد فردانيته. بل إن الله كمفهوم يمنعنا في الحقيقة من الاستيلاء على ذواتنا، يحيلنا إلى السوء النية، إلى نكران المسؤولية الشخصية. وإذن فقد أدرك سارتر" *أن الذي يعيّن لنفسه مكانا بالنسبة لله. للنظام الإلهي، فإنه لا يستطيع واقعيا أن يعين لنفسه مكانا – بلا تحفظ – في وسط المشكلات الإنسانية* "[3]، وأعتقد أن هذا ما يفسر ظاهرة التعصب الديني لدى البعض، حيث أن

---

[1]- سارتر، الكلمات، مصدر سابق. ص 53.
[2]- فريدريك نيتشه، هو ذا الإنسان، تر : علي مصباح، منشورات الجمل، برلين، 2003. ص 38.
[3]- فرنسيس جانسون، سارتر بقلمه، مرجع سابق. ص 261.

المتعصب منفصل تماما عن كونه إنسانا، فيصبح ضد الإنسانية، ضد منطق الإنسانية، غريبا على المشاكل الإنسانية ولا يفهمها.

هناك مشكلة أخرى لا نستطيع أن نتجاوزها وهي تصريح سارتر : "*(إن الله ميت حتى في قلب المؤمن)*"[1]، أي أننا **كلنا ملحدون بطريقة ما**. وأظن أن لهذا علاقة بمسألة **الإلحاد العملي**. إن سارتر هنا يكشف عن ذلك الانفصال الرهيب عند المؤمن بين ما يعتقد به و ما يعمل على أساسه، حيث حتى المؤمن الذي يؤمن بالله في قلبه، فإنه يردّ على الحياة وعلى العالم بنفس رد الملحد، من حيث التعامل مع المشاكل المادية والاجتماعية، ومن خلال الاعتماد على النفس وعلى الإمكانيات الواقعية رغم الاعتقاد بالعناية الإلهية، أي أنه يتصرف في العالم وكأن الله غير موجود، لا عون يسانده ولا مرجعية يستند إليها في تقرير أفعاله، ومع ذلك يؤمن بأن الله كان له دخل في أعماله كلها، أو أنه يسير حسب خطة إلهية خفية. هذه الازدواجية التي تخلقها - للأسف - الصورة الخاطئة للإله التي تقدّمه الديانات هي التي تجعل الإنسان المعاصر يفشل في تحديد ذاته، في معرفة حدوده الحقيقية وإمكانياته المتوفرة. إننا حين نجد أنفسنا نعمل على أننا ككائنات بشرية، وبوسائل بشرية، وحسب دوافع بشرية ولأهداف بشرية، فإننا حينها معذورون في التعامل مع موضوع الإلهي كبشر أيضا، فلأننا غير قادرين على بلوغ الإلهي، فإن هذا الإلهي وهم. وكذلك فإن التداخل المعرفي بين ما هو إلهي وما هو إنساني يجعل الإنسان يجهل ذاته وواقعه ومصيره، و ذلك مثلا من حيث التضاد الوجودي بين التكوين الاونطولوجي للكائن الإنساني وبين التكوين الاونطولوجي للإلهي، أي النقص في مقابل الكمال، أو محاولة الناقص أن يكون كاملا، وحيث أن هذا النزوع للكمال الذي جوهره (النزوع الدائم) محكوم عليه بالفشل، فإن هذا يحيل إلى عدم تواجد هذا الكمال كمتعين وبقائه نزوعا فقط، وعليه فإن على الكائن الإنساني أن يلتزم بالأبعاد الوجودية والاجتماعية ضمن هذه الرحلة الوجودية (النزوع-الفشل) لأنها هي جوهره الحقيقي.

---

[1]- المرجع نفسه، ص 262.

يبقى أمر واحد وهو موضوع **الأخلاق في نظرة الوجودية الملحدة،** والتي تنطلق من السؤال التالي : على أي أساس يجب أن يتصرف الإنسان في غياب الله ؟. وهذا السؤال يعكس الجدية في حل المشكلة الأخلاقية، وهذا كفيل برفض كل المزاعم التي ترمي الوجودية بالتحلل الأخلاقي والفوضى في المعايير. والأخلاق السارترية يمكن أن يشار إليها على أنها أخلاق عاطفية، قائمة على العاطفة[1]، أي أن نطلق العنان لعواطفنا وهي تهدينا إلى ما يجب أن نفعل، وهنا لا تحيل كلمة (يجب) إلى أي شيء خارجي أو موضوعي، إنها الالتزام بما تشعر أنه صواب لا شيء أكثر، والعاطفة هنا ليست تلك العاطفة المريضة أو العاطفة السّادية عند البعض. لذلك يركز سارتر على الحرية كالمصدر الوحيد للأخلاق، الدفاع عن الحريات أينما كانت، وكذلك يظهر على أخلاق سارتر نوع من الصرامة حين يتعلق الأمر بالحراك السياسي، حيث أن الوضع قد يتطلب في بعض الأحيان بعض الصرامة والقسوة، كما حصل مع (جوتز) حين طعن أحد القادة المخالفين له، لأن ذلك ضروري للمصلحة العامة، ولعل الأخلاق الماكيافيلية[2] هنا تجد لها نصيبا في الأخلاق السياسية التي يتبناها سارتر، حيث أن الغايات الكبرى تبرر العنف أحيانا أو الحروب لتحقيق السلام والعدل العام ولتحقيق مطالب البروليتاريا المشروعة. ومع ذلك علينا أن لا نقرأ سارتر إلا عن طريق مفهوم التاريخانية•، أي أن نفهم أن سارتر كان ملتزما بقضايا عصره هو فقط، حيث لم يحاول التنظير لأخلاق عامة أو صالحة لكل زمان ومكان، بل إن الأخلاق التي نادى بها آنذاك هي الأخلاق التي كان يرى أنها الصواب في ذلك الوقت، وقت الاشتراكية، الإيديولوجية الوحيدة التي تمثل آنذاك المطالب العادلة والمشروعة لكل الشعوب. ومن هذا المفهوم - التاريخانية - فقط يمكن أيضا أن ندرس الإلحاد الوجودي الذي يتباه سارتر: حيث أن الله بوصفه فكرة مضادة لروح الإنسان ولأهدافه (نيتشه) سوف تتلاشى حتما بفعل الجدل الواقعي (ماركس) في نفس الوقت الذي يساعد فيه هذا التلاشي على تقدم الناس نحو إنسانيتهم المنشودة (سارتر).

---

[1]- سارتر، الوجودية مذهب إنساني، مصدر سابق. ص 30.

[2]- موريس كرانستون، سارتر بين الأدب والفلسفة، مرجع سابق. ص 181.

•- **التريخانية** : هي إطار معرفي يتم من خلاله الحكم على المعرفة أيا كانت بوصفها تطورا عبر التاريخ، أي بوصفها تغييرا مستمرا عبر التاريخ

وفي الأخير فإن الإنسان كنتيجة لإنكاره لوجود الله – يصبح وحيدا مهجورا لا يجد داخل ذاته أو خارجها أي إمكانية يتشبث بها، ومن ثم فإنه يكتشف أنه لا عذر له بإحالة سلوكه وتفسير أسباب تصرفاته إلى وجود طبيعة إنسانية مسبقة محددة الصفات، أو إلى أوامر فوقية تهديه الطريق. إن حريته هي المصدر الوحيد لهذه الأحكام بما أنها قيمة القيم عند الإنسان، وعليه أيضا فإن عدم وجود إله معناه عدم وجود القيم المعقولة كذلك، وعدم وجود الخير بصورة مسبقة قبلية، عدم وجود ذلك الوجدان الكامل اللامتناهى الذي يعقل ذلك الخير، لأن القيم المطلقة تفصل الإنسان عن ذاته وواقعه، تجعل الفعل الأخلاقي غريبا عن الواقع الإنساني، معاديا له حتى ولأهدافه الواقعية.

ملاحظات نقدية نهائية

- في البداية علينا أن نؤكد على النتيجة المهمة التي حصلناها من خلال دراسة الأعمال المسرحية السابقة وهي : أن إلحاد سارتر هو **رفض للإله** Antithéisme أكثر منه **إنكار لله** Athéisme. والإلحاد الوجودي هنا يعتبر أجرأ إلحاد على مرّ التاريخ الغربي، لأن رفض الإله أو رفض وجود إله هو أعلى مستوى تبلغه النزعة الإنسانية إلى الآن، لأن هذا الرفض نابع من التحيّز الكامل للبشر، الرهان على البشر، الوثوق في الكائن البشري وعدم تصديق صورة (الخاطئ، الناقص) التي تروجها الديانات عنه . وهنا نحن أمام الإلحاد المحب للإنسان، وليس أمام إلحاد طائش وعبثي.
- إن مسألة الحرية في الفلسفة السارترية تأخذ بعدا فريدا في الفكر المعاصر، وتبنى عليها فلسفة واسعة، ولكن الخلط المستمر الذي يقع فيه سارتر، حين يدمج كل من (العدم – النفي- السلب) في معنى واحد وهو : الحرية، وذلك يظهر التذبذب الذي كان يصاحب نظرة سارتر للحرية نفسها، فهو يدرسها طورا من خلال شكلها فيسميها (سلب – نفي) لأن الحرية هي الـ(لا)، أما من حيث محتواها فهو يصنفها كقيمة في ذاتها، وعليه تصبح هذه الحرية في مستوى العبث لأنها تخلق نفسها وليست أساسا لنفسها، أي هنا نجد الخلط بين الحرية كغاية و في نفس الوقت كوسيلة لتحقيق الذات.
- نحب أن ننوه بالتغيير الذي حصل في مفهوم الحرية عند سارتر، الانتقال من الالتزام الفردي إلى الالتزام الجماعي، وذلك من خلال بطلي المسرحيتين اللتان سبق لنا دراستهما، حيث أن (أورست) بطل مسرحية الذباب يمثل الالتزام الفردي، حيث أنه قرر الفعل المنفرد وتحمل مسؤوليته لوحده، ولكن في المسرحية الثانية (الشيطان والإله الطيب) نلاحظ بطلها (جوتز) يقرر في الأخير الالتزام الجماعي، الانضمام للجميع في التغيير، وهذا ما ترجمه سارتر سياسيا حين قرر الانحياز للتوجه البروليتاري الثوري.

- يؤكد سارتر من خلال ما درسناه سابقا أن المشكلة الحقيقية ليست في وجود الإله أو عدمه. إن المشكلة الحقيقية هي في الاختيار بين الخير والشر، الصواب والخطأ. وليس المعيار الماورائي سوى انفصال مؤسف عن الواقع، عن الهدف الواقعي، عن المنطق الواقعي، ولذلك فإن الاختيار الصعب هو تجسيد الأخلاق وتجسيد الحرية في التاريخ وفي الواقع، أي التغيير لصالح البشر من خلال المعايير البشرية.
- إن الإلحاد في مسرحية (الشيطان والإله الطيب) يتحول من قرار ذاتي أو اختيار فردي إلى نوع من التحقيق العملي، أي أن الإلحاد الوجودي هو **الجمع بين الفكرة/الاعتقاد** بعدم وجود إله والتطبيق العملي لهذه الفكرة، و(جوتز) أكبر دليل على ذلك، حيث أنه لما أدرك أن الله غير موجود لم يجد صعوبة في اختيار الانضمام للفلاحين، لقد تحرر عن طريق العمل. لقد كان إلحاده متذبذبا لأنه إلحاد نظري، مفتعل وغير مستقر بعد، لذلك رأيناه ينتقل من دور الشيطان إلى دور القديس بسهولة. وعليه فإنه لما أدرك غياب الله بادر إلى الالتزام الفعلي، هذا ما يحيل إلى أن الإلحاد كما الإيمان ليس سوى ظاهرة إنسانية ولا يتأكد سوى عن طريق العمل .
- أظن أننا لا نجانب الصواب حين نقول أن الدين نفسه كان سبب هذا الإلحاد، حيث أن تلك الصورة التي قدمتها الكنيسة للمؤمنين هي سبب تلك الفجوة الروحية التي توسعت مع مرور الوقت بين الله وعباده، فحين تقدم الكنيسة الله على أنه راعي الملوك ومساند النظام العام، حين تقدمه على أنه إله المحبة، ولكن المحبة التي تستعبد ولا تحرر، فكل ذلك يحطم في قلب المؤمن الصورة الإنسانية التي يجب أن تكون للإله، وعليه فإن المسيحية بصفة خاصة كديانة تكرز بموت الإله ليعيش البشر أظهرت في الحقيقة أن البشر هم من يجب أن يموتوا واقعيا واجتماعيا ووجوديا ليعيش هذا الإله.
- كذلك فإننا نستغرب من سارتر - رغم دعمنا للكثير من فلسفته – تصويره للتكوين الأنطولوجي للكائن الإنساني بطريقة تشويهية نوعا ما، صورة تشبه نوعا ما التصوير المسيحي للطبيعة البشرية : صورة الإنسان الخاطئ والمشوه من الداخل، الشرير والغير قادر على الانسجام مع

العالم ومع نفسه، الغير قادر على الإيمان، ومن واقع تأكدنا من أن صورة الإله الديني هي السبب في هذا الرفض للإله، فإننا نوصي دائما بفصل صورة الإله عن صورة الأديان والخطابات الدينية الدخيلة دائما على هذه الصورة، إذ غالبا ما تخلق هذه الصورة وفق حسابات ورؤى ضيقة ودنيوية .

الخاتمـة

الخاتمـــــة

في نهاية دراستنا هذه لا نخفي إعجابنا بمفكر جريء كسارتر، حيث إننا وجدنا فيه مثال المفكر الملتزم بقضايا الإنسان وبقضايا عصره حتى لقب بـ (ضمير العصر)، فاهتمامه الكبير بالقضايا الوجودية الحارقة التي تهم الإنسان المعاصر، قضايا كالحرية والأخلاق والمصير والحريات الشخصية والنزعة الإنسانية، وكذلك التزامه السياسي من خلال مساندة كل أشكال التحرر والاستقلال الإنساني في القرن العشرين، كل هذا جعل منه منارة للمثقفين والمفكرين الذي ضاعوا بين الصيحات والهتافات المتناقضة والتي أصمت العالم طوال قرن مثير وهو القرن العشرين.

إن اهتمامنا بقضية **الإلحاد الوجودي** قد يخلق انطباعا خاطئا عن دوافعنا من طرح هذا الموضوع لدى البعض، وذلك لأن فكرة الإلحاد نفسها تغلف بحساسية شديدة وخاصة، وتُطرح دائما ضمن خطاب **تبخيسي** مضاد، إضافة إلى هذا فإن اختيارنا للإلحاد الوجودي عند سارتر بالخصوص رغم تنوع المباحث التي توجد في فكر سارتر قد يعزز هذا الانطباع لدى البعض، ولكننا في الحقيقة وكنتيجة يمكن أن نقول أننا حصّلناها من بحثنا هذا وهي : أن وجودية سارتر ما هي إلا محاولة استخلاص كل النتائج المترتبة على موقف إلحادي منطقي، أي أن الوجودية السارترية لا تفهم إلا داخل هذا الموقف الإلحادي، بحيث يصبح الإلحاد الوجودي بمثابة الوحدة الفكرية لكل أعمال سارتر الفلسفية والأدبية والسياسية، إذ تحاول فلسفة سارتر استنتاج كل النتائج المترتبة على عدم وجود إله في مختلف المجالات الإنسانية. ولذلك فنحن عندما نحاول دراسة الإلحاد الوجودي السارتري فإننا في الحقيقة ندرس ونعاين معظم فلسفة سارتر. ورأينا كيف أن هذا الإلحاد الوجودي هو إلحاد غاضب، انفعالي، ضد الحقيقة العامة (الله) باسم العدالة المفقودة في العالم، إنه اكتشاف متأخر أن المسؤول الأوحد عن العالم وأحداثه وتاريخه هو الإنسان نفسه، ولذلك يجب الدفاع عن هذه الفردانية والحرية والفاعلية ضد وجود مفارق/مطلق قد يحرج هذه الحرية وهذا الانفتاح على كل الإمكانات ويحدها لمجرد إقرارها بوجوده

فقط، وهو أخيرا الرضى بالوحدة في العالم، ورغم الوجود المأساوي بدون **إلـه/عزاء**، فإن هذا الكائن سيضل واقفا ليحقق وجوده ويتألم بشجاعة حتى يتوقف كإمكانية ويتلاشى في العدم

لقد رأينا من خلال دراستنا هذه كيف أن نبرة الانحياز للإنسانية التي يتبناها سارتر كانت عالية جدا، هذه النبرة تعكس دوافع عميقة جدا وراءها، أما الدافع الأول فهو ذلك التداعي التاريخي لفكرة الإلهي والمقدس في المخيال الغربي بصفة عامة وفي العقلية الغربية المعاصرة بالخصوص، حيث إن الإنسان أصبح يشعر بأن الله قد تخلى عنه، تركه للعالم القاسي والمظلم، ولم تعد عقلية التبرير الديني التي تصف هذا الأمر المأساوي بأنه **تجربة أو امتحان إلهي** كافية، لم تعد تحمل العزاء الكافي أو التفسير المقنع لكل ذلك الانهيار المفجع لكل القيم الغربية والمبادئ المثالية والدينية الكبرى. لقد خربت الحرب كل شيء، وفقد الكثير من الناس إيمانهم في خنادق القتال. إن ذلك القتال المستعر الذي شهدته الحضارة الغربية في مطلع القرن العشرين أظهرت للفرد الغربي لأول مرة وهم المبادئ والأفكار الأخلاقية الكبرى التي كانت تحلّي العقلية الغربية. أما الدافع الثاني فهو حالة **الاحتفال بالإنسان**، أي تقدير الإنتاج الإنساني. ويظهر ذلك في الاحتفال الدائم بالوجود الإنساني من خلال تكريم كل الفنون وثمار الفكر وكل المخترعات الإنسانية الكبرى للتأكيد على المكانة الحقيقية للإنسان في هذا العالم. إن هذا التأكيد الدائم على قداسة الإنسان وحريته وفاعليته أحالته إلى نوع من التأليه للإنسان نفسه، تأليه أهدافه نفسها كالحرية والمساواة وحرية الرأي. كل هذه الدوافع جعلت موضوع الإله خافتا جدا في الخطاب الغربي بل جعلته يغيب تدريجيا ليزيح مكانه للإله الجديد (الإنسان). لذلك كان علينا أن نتفهم أن حالة الإلحاد الوجودي هذه هي فكرة مشروعة، فكرة سببها هذه الصورة المفارقة للإله. البعيدة، الغريبة عن الإنسان وعن مآسيه، ولذلك فإن هذا الإلحاد ميزته انه إنساني جدّا، إلحاد محب للبشر، وعليه فلم يعد الإلحاد لأول مرّة مصدرا للريبة، لم يعد الملحد يعني ذلك العديم الأخلاق أو المنحرف والمتحلل. لم يعد يعني أن الملحد هو بالضرورة ضد الإنسانية أي ذلك الذي لم يعد يمتلك ضميرا إنسانياَ. في الحقيقة أصبح الملحد هو ذلك الإنسان الغير متعصب والغير حقود على أحد، لقد أصبح الملحد ذلك المفكر الحر والرجل الذي يقدم

الإنسانية على كل أمر آخر (دين أو انتماء عرقي أو مذهبي)، وهذا ما نعاينه حقيقة عندما نستقرئ التاريخ، فالتاريخ مليء بأخبار الحروب الدينية التي كانت تخاض باسم الله، وما كان ينجرّ عنها من قتل وتدمير وإرهاب، وكذلك روايات التاريخ عن الإرهاب الذي عاناه المفكرون الأحرار على يد أصحاب الأديان والمعتقدات الدينية.

لقد عاينّا خلال كل الفصول التي كونت دراستنا هذه أن فكرة الإله، وخاصة فكرة الإله الديني كانت من أكبر العراقيل التي تواجهها الذات الإنسانية في محاولتها أن تكون نفسها، في أن تكون متصالحة مع نفسها، وذلك حين نقع على المتناقضة الوجودية التي تحاول التأكيد على وجود الإله في ضل وجود إنسان حر وفاعل. ذلك أنه يستحيل وجود الإنسان الحقيقي الكامل والحر في مقابل إله مطلق ومسيطر ذي علم كلي وأزلي كما تصفه الديانات، وعليه فإن الإلحاد موقف عقلاني إلى أكبر درجة وإنساني إلى أقصى الحدود، أي أن الإلحاد هو موقف إنساني أصيل، موقف بديهي إن صح التعبير لكل إنسان لا يريد أن يخدع نفسه، لأن الإنسان المؤمن يظهر هنا كشخص غير متصالح مع ذاته، إنسان غير إنساني لأنه يتنازل عن إنسانيته وعن واقعه لقوى خارجة عن هذا الواقع وخارجة عن هذه الإنسانية.

إن الإله الديني في العموم تقوم تعاليمه دائما على فرض نكران الذات، نكران الحرية والإبداع إضافة إلى أن الإله الديني يعمل **كتبرير أسطوري** للنظم الدكتاتورية **وكتعويض (في مكان آخر)** للبشرية الخاضعة والتي تقع ضحية لهذه النظم، ولذلك فإن المؤمن هو شخص مزيف، يعيش **في** هذا العالم ولكنه لا يعيش **لهذا** العالم، إنه غريب فيه دائما لأنه ممنوع من الانسياق لمنطق العالم ولمنطقه كإنسان. إنه مخلوق في هذا العالم بدوافع وغرائز وحدود ضمن هذا العالم، ولكنه في نفس الوقت مطالب بالتطلع لعالم آخر، لذلك يجب عليه أن يتجاهل العالم الذي هو فيه ويعيش وفق حدود ذلك العالم الغير موجود الآن. ولعل هذه المعادلة الصعبة هي ما تجعل الدين ومن ورائه الإله أكبر ضرر على الإنسان وعلى تفاعله مع العالم ومع الناس.

أما نحن - وخصوصا الطالب صاحب هذه الدراسة -، أي نحن المؤمنون، بقوة كلية وحكيمة خلقت هذا العالم وخلقت هذا الإنسان، فإننا نعتقد أن الله أو مسألة الإيمان بالله في الفكر الغربي قد كانت ضحية الصورة الخاطئة التي قدمتها المسيحية طوال عصور عن هذا الإله، وهذا ما يجعلنا في موضع المتفهم لهذا الشعور بالهجر والوحدة في العالم التي يعانيها الإنسان المعاصر، ولذلك فإن الموقف الوحيد الذي نراه إنسانيا أولا ثم عقلانيا، هو أن نحاول دائما تصنيف الإلحاد كظاهرة بشرية كما أن الإيمان ظاهرة بشرية، وأن نرى في الإلحاد موقفاً ذاتياً وحراً، لأننا كلنا نؤكد على الحرية في المعتقد والفكر، وأننا يجب أن نتوصل من وراء تصنيف الإلحاد كظاهرة إنسانية جعله أداة لتصحيح الكثير من التعاليم والصور الدينية المرفوضة، أن نحاوره لأنه موقف بشري ضد **الإله الديني** الذي هو ظاهرة بشرية أيضا. علينا أن ننظر إلى الملحد دائما على أنه إنسان لم يتوصل لفهم الحكمة الإلهية في هذه الحياة بعد. علينا أن نرى في الإلحاد ذلك الجهل البريء للمطلق من قبل الناقص.

نحن نرى أننا ننقذ الإيمان - في ظل هذا التنافر الوجودي بين الأرضي والمتعالي – حين **نفهم الإيمان** على أنه **صورة للشجاعة** الإنسانية في الغياب العياني لله، وليس مسلمة أو فكرة لها مصداقيتها العقلية. وعلينا دائما نحن الذين ندعي الإيمان بالله أن نركز على الإنسانية في صورة الإله التي نقدمها للآخر: وذلك من خلال العمل الإنساني، وكذلك من خلال التسامح الفكري والديني، لأن ذلك هو دين البشر الخفي : **الإنسانيـة**.

من واقع تأكدنا من أن صورة الإله الديني هي السبب في رفض الإله كفكرة شرعية فإننا نؤكد على ضرورة التأصيل للصورة الحقيقية للإله، حيث إننا والحال كذلك ملحدون نوعا ما، ولكن : ملحدون بالإله الدَّركي، الإله ملجأ الجهل، الإله النرجسي من حيث إننا كلنا من أجله. نعم نحن لا نعترف بهذا الإله، ولكن الإله الذي ننشده ونعرف أنه كذلك هو : إله المحبة، الإله الذي لم يخلقنا من أجل تلبية نزعة تسلطية ونرجسية عالية أصابته فجأة فقرر خلقنا. نعترف بالإله كواهب للبشر نعمة الوجود كفرصة لهذا المخلوق الرائع في أن يبني عالما، أن يبني نفسه، أن يبدع، أن يكون حرا، أن يكون إنسانيا وطيبا مثل

إلهه الذي خلقه. إلهنا الذي نعترف به لا يطلب منا الرضوخ للشر والانبطاح لكل أنواع الخنوع، لأنه إله الحريات وإله التسامح.

وإذن فإننا على يقين من أن صورة الإله آنذاك سترتفع فوق كل الآراء والمواقف البشرية، فوق التصورات الدينية البشرية المشوهة والتي تضحي بالصورة الحقيقية للإله من أجل أغراض بشرية ضيقة وآنية. لذلك فإننا ندعم تلك المقولة التي تصف الإلحاد بأنه **ملح الأرض**، وبالتالي علينا أن نوظف ظاهرة الإلحاد كموقف يجعل الفكر الديني دائم المراجعة لنفسه ولتعاليمه، دائم الإنسانية، دائم التفهم للذات الإنسانية ، تلك الذات الحرّة والمبدعة، **تلك الذات التي خلقها الله على صورته**.

قائمــة المصـادر والمراجــع

قائمـــة المصادر والمـراجع

أ-قائمـة المصــادر:

سارتر، جان بول:

- **الكينونة والعدم (بحث في الأنطولوجيا الفينومينولوجية)**، تر: نقولا متيني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
- **الوجودية مذهب إنساني**، تر: عبد المنعم الحفني، الدار المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1964 .
- **الأدب الملتزم**، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت ، ط2 ، 1967.
- **مسرحيات سارتر (الذباب)**، تر: سهيل إدريس، منشورات دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، بدون تاريخ.
- **مسرحية الشيطان والإله الطيب**، تر: سامي الجندي، المكتب التجاري، بيروت، لبنان، ط1، بدون تاريخ .
- **الكلمات (سيرة ذاتية)**، تر: خليل صابات – دار شرقيات، القاهرة، مصر، ط2، 1993.
- **الجدار**، تر : هاشم الحسيني، منشورات دار مكتبة الحيات، بيروت، ط1، 1963.

نيتشـه، فريدريك :

1- **هكذا تكلم زرادشت**، تر : فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، مصر، 1938.

2– **العلم المرح** ، تر : حسان بورقيبة ، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط 1 – 1993 .

3– **إرادة القوة**، تر : محمد الناجي، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط 1، 2011.

4- **عدو المسيح**، تر : جورج ديب، دار الحوار، بيروت، ط 2، 2011 .

5- **إنسان مفرط في إنسانيته**، تر : محمد الناجي، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ج2، 2001.

6- **أفول الأصنام**، تر : حسان بورقيبة ومحمد الناجي، دار إفريقيا ، الدار البيضاء، ط 1، 1996.

7- **هو ذا الإنسان**، تر : علي مصباح، منشورات الجمل، برلين، 2003.

هيدغر، مارتن :

1- **الكينونة والزمان،** تر : فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط1، 2012.

2- **رسالة في النزعة الإنسانية،** تر: مينة جلال، مجلة مدارات المغربية، العدد السادس، 2009.

ب -قائمـة المراجـع :

أ - مراجع عن فلسفة سارتر :

- تودي، فيليب : **أقدم لك سارتر،** تر : إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2002.

- حرب، سعاد : **الأنا والآخر والجماعة دراسة في فلسفة سارتر ومسرحه،** دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1994.

- حنفي محمود، علي : **قراءة نقدية في وجودية سارتر،** المكتبة القومية الحديثة، طنطن، مصر، 1996.

- جانسون، فرنسيس : **سارتر بقلمه،** تر : خليل صابات ، منشورات نزار قباني، بيروت، لبنان، 1967.

- الخولى، يمنى طريف : **بين الحادية سارتر والوجودية المؤمنة** ، بحث منشور ضمن ندوة جان بول سارتر رؤى وقراءات ، المجلس الأعلى للثقافة - مصر، من 12-14 ديسمبر 2005.

- الشاروني، حبيب : **فلسفة جان بول سارتر** ، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، بدون تاريخ.

-------------------: **الوجود والجدل في فلسفة جان بول سارتر،** منشأة المعارف، الإسكندرية، القاهرة، ط1، بدون تاريخ.

-------------------: **بين برغسون وسارتر (أزمة الحرية)،** دار المعارف، القاهرة، مصر، 1963 .

- كامل، فؤاد : **الغير في فلسفة سارتر،** دار المعارف، مصر، بدون تاريخ.

- كرانستون، موريس : **سارتر بين الفلسفة والأدب،** تر : مجاهد عبد المنعم مجاهد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1981.

- مجموعة من المؤلفين، **سارتر عاصفة على العصر**، جمع وترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 1965.

ب - مراجع متنوعة :

- **التوراة السامرية**، ترجمة الكاهن السامري أبو الحسن إسحاق الصوري، مصر، القاهرة، مكتبة دار الأنصار، ط1، 1978 .

- **الكتب المقدسة، كتب العهد العتيق وكتاب العهد الجديد**، تر : فارس الشدياق (عن اليونانية)، طبعة لندن، 1857. (مكتبة السائح، طرابلس، لبنان، 1983).

- إبراهيم، زكريا : **مشكلة الإنسان** ، دار مصر للطباعة، مصر، المجلد 02، ط 1، بدون تاريخ .

- بدوي، عبد الرحمن : **الزمان الوجودي**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 1، 1945.

- بوخينسكي إ.م، **الفلسفة المعاصر في أوروبا**، تر : عزت قرني، عالم المعرفة عدد 165، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992.

- بندلي، كوستي : **إله الإلحاد المعاصر(ماركس، سارتر)**، منشورات النور، بيروت، ط1، 1968.

- جعفر، صفاء : **محاولة جديدة لقراءة نيتشه**، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1999.

- حنفي،حسن : **في الفكر الغربي المعاصر**، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط 4، 1990.

- غادامير، جورج : **طرق هيدغر**، تر : حسن ناظم و علي حاكم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط 1، 2007.

- جوليفيه ، ريجيس : **المذاهب الوجودية**، تر: فؤاد كامل، دار الآداب، بيروت، ط1، 1988.

- الدّواي، عبد الرزاق : **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1992.

- شورون، جاك : **الموت في الفكر الغربي** ، تر : كال يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة، عدد 76، 1984.

- العظم، صادق جلال : **دفاع عن المادية والتاريخ**، دار الفكر الجديد، بيروت، لبنان، ط 1، 1990.

- عبد السلام علي جعفر، صفاء : **الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر،** شركة الجلال للطباعة، الإسكندرية، مصر، ط 1، 2000.

- كامو، ألبير : **الإنسان المتمرد،** تر: نهاد رضا، منشورات العويدات ، ط3، 1983.

- الكحلاني، حسن : **الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر،** مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط1، 2004.

- لوفافر، هنري : **كارل ماركس،** تر : محمد عيتاني، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1954.

- لوكاش، جورج : **تحطيم العقل،** تر : إلياس مرقص، ج 2، دار الحقيقة، بيروت، ط 1، 1982.

- ليشته، جون : **خمسون مفكرا أساسيا معاصرا،** تر : فاتن البستاني – المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1،2008 .

- مجموعة من الأساتذة السوفيات : **موجز تاريخ الفلسفة،** تر : توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1989.

<u>الموسوعات والمجلات :</u>

- **أوراق فلسفية،** مجلة دورية، العدد الرابع عشر، القاهرة، مصر، 2005 .

- بدوي، عبد الرحمن : موسوعة الفلسفة، الجزء 02، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984.

- هورنتش، تد : **دليل أكسفورد للفلسفة،** تر : نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، 2003 .

- مجموعة مؤلفين، **أطلس الفلسفة،** تر : جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط 2، 2007 .

الملحق

الملحق

جان بول سارتر: حياته، أعماله.

جان ـ بول سارتر

Jean-Paul SARTRE
(1980- 1905)

1905ـ ولد جان ـ بول ، شارل ، ايمار سارتر ، في باريس(16).

1906 ـ سنة 1906 توفي والده جان ـ باتيست سارتر ، فتولاه جده لأمهّ شارل شويتزر . يقول سارتر إنه « ظل وحيداً بين عجوزٍ وامرأتين »

1911 ـ دخل جان ـ بول المدرسة الابتدائية

1913 ـ كتب قصصهُ الأولى : « بائع الموز » ، « الى فراشة » ؛ ووجّه رسالةً الى كورتلين Courteline .

1915 ـ دخل الى الصف السادس في مدرسة هنري الرابع . تزوّجت امه ثانية من مهندس في البحرية يدعى السيد

مانسي Mancy . وفي الصف الخامس التقى بول ـ أيث نيزان Paul-Yves Nizan .

1923 ـ أنهى دراسته الثانوية

1924 ـ التحق بدار المعلمين العليا مع نيزان وريمون آرون Raymand Aron .

1927 ـ كتب أول رواية « نكسة » Une défaite ، رفضت دار غاليمار نشرها ، وفي العام التالي سقط في التبريز L'Agrégation .

1929 ـ تعرّف الى سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir (21 سنة) . فاز في شهادة الفلسفة (تبريز) بالمرتبة الأولى ؛ وفازت سيمون دي بوفوار بالمرتبة الثانية . ادّى الخدمة العسكرية في سان ـ سامغوريان ؛ وعمل استاذاً للفلسفة في الهافر (دور بوفيل في « الغثيان » La Nausée .

1933 ـ وصل هتلر الى السلطة . حصل جان ـ بول على منحة المعهد الإفرنسي في برلين . درس كيركجارد ، هيدغر ،

هوسرل ، هيغل ، واكتشف الظواهرية (الفنومنولوجيا) .

1935 ـ تعرّض لانهيار عصبي دام ستة أشهر ، رافقته عوارض هلوسة .

1938 ـ نشر كتاب « الغثيان » .

1939 ـ نشر كتاب « الجدار » Le Mur .

1940 ـ نشر كتاب « التخييل » L'imaginaire : نال جائزة الرواية الشعبويّة على كتابه « الجدار » . أُسرَ في الجبهة واطلق سراحه في آذار (مارس) 1941 . تعلّم سارتر من الحرب ضرورة الإلتزام .

1941 ـ أنشأ مع مرلوبونتي ، بوست ، بويون وسيمون دي بوفوار مجموعة المقاومة الثقافية « الاشتراكية والحرية » ، وما لبث ان حلَّ في خريف 1941 . وانكبَّ على انجاز مسرحية « الذباب » Les Mouches

1942 ـ عرض مسرحية « الذباب » (اخراج دولان) ، وتعارف سارتر وشاب أسمر يدعى البركامو Albert Camus .

1943 ـ نشر كتاب « الوجود والعدم » L'être et le néant ـ كتبه في عامين وقضى من قبل عشرة أعوام في البحث عن مقوّماته .

أطلق غبريل مارسيل Gabriel Marcel شعار « الوجودية » ، فعارضه سارتر معلناً « فلسفتي هي فلسفة الوجود ؛ والوجودية لا أعرف ما هي » .

1944 ـ عرض مسرحية « الجلسة السرية » Huis Clas (اخراج ريمون رولسو) . شعارُ المسرحية « الجحيم هي الآخرون » ، شعارٌ سيساءُ فهمُه كثيراً .

1945 ـ سافر الى الولايات المتحدة الأميركية كمراسل خاص لـ «Combat» و «Figaro» .

ـ نشر جزئين من ثلاثية « دروب الحرية : سن الرشد L'âge de Raison وقت التنفيذ Le Sursis

ـ في 15 تشرين الأول (اكتوبر) صدر العدد الأول من مجلة « الأزمنة الحديثة » T.M. أسسها سارتر ، أرون ، ليريس

Leiris ، مرلو ـ بونتي . قاطعها مالرو Malraux وكامو . شعارها « اننا غوّاصو المعاني وقائلو الحق عن العالم وعن حياتنا » .

1946 ـ « البغي الفاضلة » La P... Respectueuse

ـ « تأملات في المسألة اليهودية » Réflexions sur la question juive ، تحت شعار « اللاّ ساميّة تصطنع اليهودي » .

1946 ـ السجال مع الشيوعيين . جريدة « الأومانيت تنتقل من اتهامه بالمثالية الى اتهامه بالعمالة للإمبريالية . روجيه غارودي يصفه : « سارتر نبي زائف » ، « مزوِّر الأدب » . وسارتر يختلف مع البورجوازية وينذر بالحرب في الهند الصينية .

1947 ـ ما هو الأدب « Qu'est-ce que la Littérature? » ردّ سارتر على الشيوعيين . ندوة اسبوعية « للأزمة الحديثة » في الاذاعة . سارتر يطالب بسياسة حياد بين المعسكرين ، ويقارن ديغول وهتلر . انفجار الديغوليين ضده والغاء البرنامج .

1948 ـ في كانون الثاني (يناير) يشترك جورج التمان ، جان روس ، دافيد روزنتال ، ودافيد روسيه ، في تأسيس « التجمُّع الديمقراطي الثوري » R.D.R. شعارهُ : الاشتراكية ، العداء للديغولية ، للستالينة ، للاستعمار . الحياد بين المعسكرين .

ـ في الثاني من نيسان (أبريل) ، عرض مسرحية « الأيدي القذرة » Les Mains Sales على مسرح انطوان .

ـ في 16 تموز (يوليو) وجّه رسالة الى رئيس الجمهورية الفرنسية دفاعاً عن جان جينه Jean Genet : « مثال فيلون وفرلين يلزمنا بمطالبتكم تقديم العون لشاعر عظيم جداً » .

1949 ـ نظَّم « التجمع الديمقراطي الثوري » حملة احتجاج ، مطالباً بالسلام في الهند الصينية ، وبـ « أيام دولية لمقاومة الديكتاتورية والحرب » . اتهم الجبهة القائدة بالوقوع في العداء للشيوعية وبالجنوح نحو المعسكر الأميركي .

ـ في 15 تشرين الأول (اكتوبر) استقال من التجمع : « ضربة قاسية . درس جديد وحاسم في الواقعية . الحركة لا تصطنع » .

1950 ـ في كانون الثاني (يناير) . يندّد مع مرلو ـ بونتي بوجود « معسكرات سوفياتية » .

1951 ـ « رفقة الطريق » مع الحزب الشيوعي الفرنسي : أي انه ظل يرى الحقيقة من خارج « الحزب » ، وذلك على أمل أن يرى الحزب الحقيقة كما يراها سارتر .

1951 ـ 7 حزيران (يونيو) : مسرحية « الشيطان والرحمن » Le Diable et le bon Dieu

1952 ـ « القديس جينه ، ممثل وشهيد » «Saint Genet, Camédien et martyr»

1954 ـ بين أيار وحزيران (مايو ـ يونيو) : قام برحلة الى الاتحاد السوفياتي ، وقدّم تقريراً عنها في خمس مقابلات نشرت في «Libération» .

ـ عارض سارتر عرض مسرحية « الأيدي القذرة » في فيينا حتى لا ينزعج « رفاق الطريق » .

1955 ـ 8 حزيران (جوان) : عرض مسرحية «Nekrassor» في مسرح انطوان في أيلول ـ تشرين الثاني ، قضاء شهرين في الصين مع سيمون دي بوفوار .

1956 ـ 27-1 : اعلن سارتر ان الأمر الوحيد الجوهري الذي يجب ان نحاوله اليوم هو النضال الى جنب الشعب الجزائري لتحرير الجزائريين والفرنسيين معاً من الاستبداد الاستعماري » . يلتقي الطالبة الجزائرية ارليت القيّم ويتبنّاها في العام ذاته .

ـ 9-11 : وقف ضد التدخل السوفياتي في هنغاريا ، واختلف مع الحزب الشيوعي الفرنسي ، قاطعاً معه الجسور الأخيرة ، محاولاً الحوار مع الشيوعيين البولونيين .

1958 ـ 6 آذار (مارس) دافع عن حقوق الانسان في الجزائر بعنوان « انتصار » ، وفي 22 أيار (مايو) ردّ على الديغوليين وموقفهم من حرب الجزائر بعنوان « الدّعي » وفي 30 منه شارك في التظاهرات المعادية للديغولية .

1959 ـ أعلن تأييده لشبكة Jeanson المساعدة لجبهة التحرير الوطني F.L.N. .

1960 ـ في 23 شباط (فبراير) اوقفت الشرطة الفرنسية أعضاء الشبكة المذكورة .

ـ في آب (أغسطس) وقع بيان الـ 121 ، الخاص بـ « حق اللا خضوع » .

ـ نشر كتاب « نقد العقل الجدلي » Critique de la Raison Dialectique» الواقع في 758 صفحة . وضعه بين نهاية 1957 وبداية 1960

ـ سافر الى كوبا (شباط ـ آذار) وأعرب عن تأييد ثورتها (عاصفة على السكّر)

ـ وضع مقدّمة نيزان «Aden Arabie» .

1961 ـ محاولة نسف شقة سارتر مرتين .

1962 ـ وضع مقدمة لكتاب فرانتز فانون « معذّبو الأرض » حيث أعلن : « . . . الثقافة الحقيقية هي الثورة ؛ ذلك معناه أنها تولدُ حارّةً » وان « المستعمر يبرأ من العُصاب الاستعماري وهو يطرد المستوطنَ بالسلاح » .

1963 ـ وضع سيرته الفكرية : الكلمات Les Mots

1964 ـ في 24 تشرين الأول (أكتوبر) ، رفض جائزة نوبل للآداب : « على الكاتب ان يرفض التحول

مؤسسة . . . وسوف أكون عاجزاً عن قبول جائزة لينين اذا أراد أحدهم منحي إيّاها » .

1965 ـ في آذار (مارس) رفض السفر الى الولايات المتحدة لإلقاء محاضرات .

1966 ـ في تموز (يوليو) شارك في عضوية « محكمة » برتراند راسل المعقودة لمحاكمة مجرمي حرب الفيتنام ؛

ـ في تشرين الأول (أكتوبر) انتقد سارتر عدداً من المثقفين (فوكو ، ليفي ـ شتروس ، لاكان ، التوسير وجماعة تل كل) معتبراً ان ابحاثهم لا تأخذ بالاعتبار الرؤية الماركسية للتاريخ .

1967 ـ رفض السفر الى الاتحاد السوفياتي . دافع مراراً عن ريجيس دوبريه المعتقل في بوليفيا . وضع حيثيات الحكم الصادر عن « محكمة برتراند راسل » ، وتبادل الرسائل مع الجنرال ديغول حولها .

ـ زار مصر واسرائيل وأيّد حق اسرائيل في الوجود .

1968 ـ منذ السادس من أيار (مايو) وقف سارتر الى جانب الحركة الطلابية .

ـ في آب (اغسطس) أدانَ التدخل السوفياتي في براغ وقال : « النموذج السوفياتي لم يعد صالحاً اليوم ، فقد خنقته البيروقراطية » .

1969 ـ في كانون الأول (ديسمبر) أول استجابة لدعوة تلفزيونية : مقابلة مع أوليڤييه تود حول حرب الفيتنام .

1970 ـ تقديم لكتاب انطونان ليهم : Antonin Leichn: Socialisme qui venait du fraid

ـ ترأس تحرير جريدة : « قضية الشعب » المتطرفة

1971 ـ توقيع نداء لصالح اليهود في الاتحاد السوفياتي ، قطيعة مع فيديل كاسترو

1973 ـ اصابة سارتر بنصف عمى

ـ اصدار العدد الأول من «Libération» بأشرافه ، وسرعان ما تخلّى عن ذلك لأسباب صحية .

ـ رفض الاقتراع لميتران وأعلن ان « اتحاد اليسار مهزلة » .

1975 ـ نص أساسي بعنوان « صورة ذاتية في سن السبعين » ، مقابلة مع ميشال كونتا

ـ اقامة في البرتغال .

ـ توقف عن الكتابة وصار شبه أعمى .

1976 ـ صدور العدد العاشر من سلسلة « مواقف » Situations .

1977 ـ العمل على دراسة فلسفية لم تنته (السلطة والحرية) .

1979

1980 ـ فيلم « سارتر بنفسه » (مقابلة مسجلة عام 1972) .

ـ تظاهر مع المنشقّين السوفيات خلال زيارة بريجنيف لباريس .

ـ أدان التدخل السوفياتي في أفغانستان .

ـ أعلن في نوفمبر 1979 (Le Matin) : « ان الأحزاب هي وقائع يمينيّة ولا بد لليسار أن يتكون من حركات جماهيرية »

ـ في آذار (مارس) حوار مع معاونه بني ليفي ، نشرته النوفل اوبسرفاتور في اعدادها الصادرة أيام 10, 17, 24 آذار 1980 .

ـ توفي يوم 15 نيسان 1980 بعد الساعة التاسعة مساءً ، في باريس .